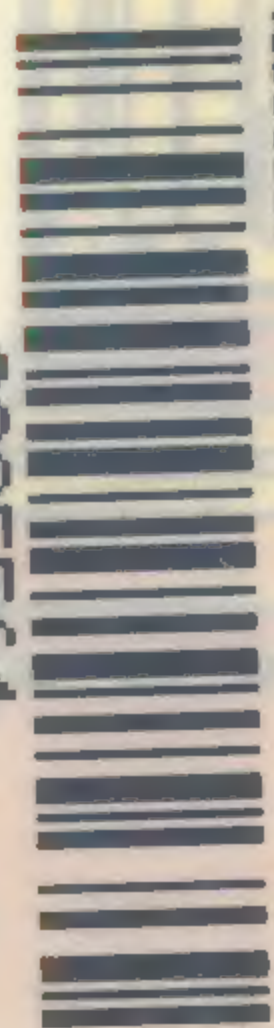


العلم والأسطورة
منهجان للتغيير
الاجتماعي

سامح سعيد عبود

بعة ثانية موسعة ومنقحة

0095564



Bibliotheca Alexandrina

العلم والأسطورة

منهجان للتغيير الاجتماعى

طبعة ثانية موسعة ومنقحة

سامح سعيد عبود

جميع حقوق النشر محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى : يناير ١٩٩٨

لطبعة الثانية : يناير ١٩٩٩

عنوان الكتاب " العلم والأسطورة منهجان للتغيير الاجتماعي "

تأليف : سامح سعيد عبود

عنوان المؤلف على البريد الإلكتروني.

Samehabood@netscape.net.

Basel56@usa.net

الناشر : مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر

٤ ش ٩ ب المعادي - ت : ٣٣٠ ٣٧٥٢٠

المدير العام : فريد زهران

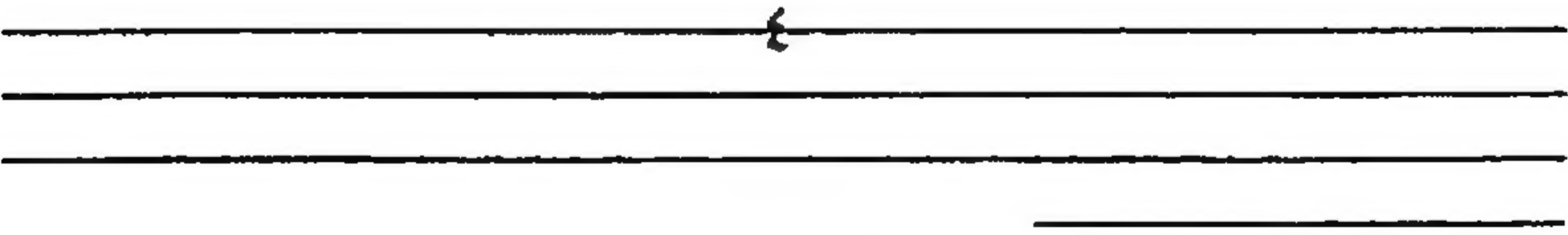
رقم الإيداع : ٢٥٥٦

الترقيم الدولي I.S.B.N : 9-83-5652-977.

إهداء

إلى كل من يسعون لتغيير
الواقع الاجتماعي إلى
ما هو أكثر عقلانية وحرية وكفاءة
اقتصادية وعدالة اجتماعية.

سامح سعيد عبود



رقسم	الموضوع	الفهرس
الصفحة		
٦	المقدمة	
١٦	١- النقدية و النقلية	
٥١	٢- استيعاب الآخر ونفى الآخر	
٨١	٣- التطور والتجمد	
١٠٠	٤- الموضوعية والذاتية	
١٤٠	٥- الواقعية والرومانسية	
١٦١	٦- التاريخية و اللاتاريخية	
١٨٦	٧- المادية والمثالية	
٢١٥	٨- النسبية و الاطلاقية	
٢٢٩	٩- التقدمية والمحافظة	
٢٥٠	الخاتمة	
٢٥٧	ثبت المصادر والمراجع	

المقدمة

يثار اليوم على الساحة السياسية عموما جدل حاد حول التنوير، في ظل التهديد الذي تمثله الحركة الإسلامية في منطقتنا لكل ما تم من تحديث وعلمنة خلال المائتي عام الماضية، مبشرة بالمزيد من التدهور والتخلف، مهددة وجود كل التيارات الديمقراطية والعلمانية ذاتها وليس اليسار فحسب.. ذلك لو شاعت لها الظروف أن تصل إلى السلطة إلا أن الحقيقة التي يتحدث عنها الكتاب، ويرصدها عبر البحث هي: أن التنوير الحقيقي لا يجب أن يتم فقط في مواجهة الإسلام السياسي فحسب بقدر ما يجب أن يتم أيضا، وعلى نفس المستوى من الأهمية في مواجهة القوى السياسية الرئيسية في مجتمعنا "القوميين بتنويعاتهم المختلفة من أنصار الإقليمية مثل "المصرية" إلى أنصار "العربية"، سواء أكانوا في المعارضة أم في الحكم. والماركسيين اللينينيين بفرقهم المختلفة "الستالينيين والماويين والتروتسكيين"، والليبراليين كما تجلوا في الواقع، في الحكم أو في المعارضة، والإسلاميين "معتدلين أو متطرفين"، وفي مواجهة الحركات الاجتماعية والثقافية المختلفة ذلك إن شئنا تحريراً حقيقياً للعقل الاجتماعي من قيوده، وإحداثاً تنوير فعال اجتماعياً.

وما بين التتوير السلطوى المحافظ الذى يمارسه البعض، ويميل إلى "التوفيقية" و"التلفيقية"، وبين رفض فكرة التتوير ذاتها باعتبارها مهمة برجوازية الطابع..تضيق الحقيقة الجوهرية،وهى ضرورة التتوير من أجل أحداث أى تغيير اجتماعى .

ذلك لأن التغيير الاجتماعى ابن ظروف موضوعية مستقلة نسبيا عن أى إرادة أو وعى، بما فى ذلك وعى وإرادة الطبقة التى من مصلحتها التغيير - إلا إنه أيضا وفى نفس الوقت من صنع هذه الطبقات والفئات الواعية، بما تريد أن تغيره ،وبالوسائل التى تستطيع بها هذا التغيير.

ومن هنا فإن فعل التغيير مرهون بهذا الوعى ، المرهون بدوره بالظروف الاجتماعية ؛ إذ هو مجرد انعكاس لها : فجماهير هذه الطبقات والفئات لا تتحرك للتغيير وفق الضرورة الكامنة فى الواقع فحسب، ولكنها تتحرك وفق فكرة ما، مرتبطة فى ذلك بفهمها لنفسها وللعالم الذى تسعى لتغييره، كما أن هذه الفكرة تنشأ فى ظل ظروف اجتماعية بعينها، ويظل نجاحها مرهونا فحسب بتوافق هذه الفكرة مع الضرورات الحاكمة للواقع وتغييراته.

كذلك هو الأمر فى علاقة الإنسان بالطبيعة، حيث استطاع الإنسان تحويل ما فى الطبيعة إلى ما لا حصر له من مواد مصنعة، بل وإحداث شتى التغييرات بها، عبر رحلة طويلة

امتدت خلال تاريخه بأسره، وكان شرط نجاحه دائما هو فهم
الضرورات الكامنة في الطبيعة، والوسائل التي يمكن أن يحدث
بها تأثيره على هذه الأشياء لتتحول إلى ما يريد، وهذا أمر
مشروط بدرجة التطور الاجتماعي التي وصل إليها البشر في
مرحلة تاريخية معينة.. وعبر هذا اثنار يخ الطويل تراكمت
المعلومات والخبرات عبر ملايين السنين، والتي حصلها الإنسان
عبر الاحتكاك العفلي بينه وبين الطبيعة من حوله، وعبر
الملاحظة والتجربة وصل إلى ما وصل إليه من تقدم مذل في
علاقته بالطبيعة.

ومن هنا فإننا إذا أردنا إحداث تغيير في المجتمع
البشري - على اعتبار أنه أيضا شئ كأشياء الطبيعة، وإن كان
يختلف عنها في بعض الخصائص - فإننا لابد أن نفهم
الضرورات الكامنة في طبيعة المجتمع، والقوانين التي تحكم
تغيراته وتحولاته، وهذه هي مهمة العلم الاجتماعي.. ثم تأتي
الخطوة الثانية، وهي اكتساب الطبقات والفئات التقدمية التي من
مصلحتها التغيير لهذا العلم؛ كي تستطيع أن تحقق فكرتها :
التحرر من القهر والاستغلال الواقعين عليها من الطبقات
والفئات الرجعية التي تسعى لاستمرار ذلك القهر وذاك
الاستغلال، ومن ثم يكون دورها تشويه الفهم الصحيح للمجتمع..
من خلال علم زائف تصنعه وتروج له.

ولما كانت الأسطورة من حيث هي أحد أشكال الوعي الاجتماعي تتضمن رؤية معينة وفهما خاصا للعالم بما فيه المجتمع البشرى ، فإنها تصبح الأساس للعديد من حركات التغيير الاجتماعي عبر التاريخ البشرى ، ولنفس السبب تتكون حركات اجتماعية تقوم على أساس فهم علمي للمجتمع ، هو بدوره أحد أشكال الوعي الاجتماعي ، يتضمن رؤية وفهما خاصا للعالم بما فيه المجتمع البشرى. وقد قامت حركات اشتراكية أسطورية، وحركات اشتراكية علمية ، وكلتاها تهدفان للتغيير الاجتماعي ، إلا أن كلا منهما كانت تقوم على أساس فهمها الخاص للعالم ، ورؤيتها لتغييره ، وقد استخدمتا من أجل ذلك منهجين مختلفين فى التفكير والتغيير الاجتماعي، يتلاءم كل منهما مع رؤية كل منهما للعالم .

والأسطورة التى أقصدها هنا ليست فقط الأسطورة القائمة والمستندة على فكرة غيبية ما ، ولكنها كل بناء فكرى قائم على أساس منهج معين للتفكير ، يتميز بعدد من الخصائص، حتى إن لم يكن فى بنائها الفكرى أى أفكار غيبية، بل وحتى إن اتخذت موقفا معاديا للغيبية.

ويقف العلم على الطرف النقيض ، لاستناده أساسا على فهم الواقع بكل أشياءه ومظاهره وعملياته المستقلة عن أى وعى وبصرف النظر عن أى غيبيات ، على المنهج العلمى فى التفكير المتميز بعدد من الخصائص التى استقرت عليها الخبرة البشرية.

والإسلام السياسى هو حركة سياسية للتغيير الاجتماعى تقوم على أساس رؤية معينة للدين والعالم .تستند فى قوتها بالإضافة إلى ظروف اجتماعية وتاريخية معينة - إلى أن المنهج الفكرى السائد (حتى بالنسبة للكثير من العلمانيين والماركسيين) هو منهج أسطورى بكل خصائص هذا المنهج المناقضة للمنهج العلمى، و من ثم فإن جزءا من مواجهة هذه الحركات يكمن فى تشريح ونقد المنهج الأسطورى ، ليس فحسب فيما يتعلق بالحركة الإسلامية فحسب إنما فيما يتعلق بكل الحركات السياسية والاجتماعية التى تسعى إلى تغيير المجتمع البشرى على غير أساس من العلم.

وتقوم عملية تشريح ونقد خصائص المنهج الأسطورى على البحث عن الجذور المنهجية والفلسفية داخل الخطابات السياسية للقوى السياسية المختلفة ، من أين تنطلق هذا الخطابات فى حكمها على الأشياء ؟ وما هى حدود التغييرات الاجتماعية التى تبشر به ؟

إن أهم ما يهدف إليه الكتاب لا يمكن اختصاره فى مجرد المواجهة السياسية مع تلك القوى ، فهو - بالأساس - محاولة لتحرير العقل من قيود المنهج الأسطورى فى التفكير، لتنتفتح لهذا العقل رؤية أخرى تعتمد على منهج آخر.. وهذا شرط جوهري لفهم العالم على النحو الصحيح ، ومن ثم اكتساب القدرة الفعلية على تغييره.

وسعى لإيضاح الرؤية سالفه الذكر فإنه كان على أن
أتناول خصائص المنهج الأسطوري بمقارنتها بنقائضها من
خصائص المنهج العلمي ، وكان ذلك في تسعة فصول ، بحيث
يتناول كل فصل خصيصة من هذه الخصائص ونقيضتها،
المترا بطة والمتسلسلة بشكل منطقي، على النحو التالي : النقدية
والنقلية ، استيعاب الآخر و نفى الآخر ، التطور و التجمد
، الموضوعية و الذاتية ، الواقعية و الرومانسية ، التاريخية و
اللاتاريخية ، المادية و المثالية ، النسبية و الإطلاقية ، التقدمية و
المحافظة.

في هذا الكتاب دعوة ضمنية لتأسيس علم اجتماعي و
إنساني جديد قادر على فهم أفضل للواقع البشري، وهو الفهم
الذي لن يكون إلا بامتزاجه بممارسة هذا التغيير فعلا، كما أنه
لن يكون إلا عبر منهج علمي بكل الخصائص العامة للمنهج
العلمي من موضوعية وواقعية.. الخ .. فمن الملاحظ أن العلوم
الطبيعية قد تطورت تطورا هائلا بالنسبة للعلوم الاجتماعية
التي لم تتخلص بعد في الكثير من فروعها ونظرياتها من
الخصائص المناقضة للعلم..

قد مر الكثير من الوقت وأنا أبحث عن مصطلح منلقض
لمصطلح العلم ،حتى اهتديت في النهاية إلى مصطلح
"الأسطورة" كمجرد اسم لهذا النقيض الذي لا يجب المعاني
الأخرى للكلمة ولذلك لا يجوز الخلط بين المنهج الأسطوري في

التفكير ، وما يتم إنتاجه من تراث فنى وأدبى وفلكلورى استنادا إلى الأسطورة ، فالأسطورة هنا تعنى الأفكار التى يصنعها العقل البشرى لتفسير وفهم وتغيير الواقع عبر المنهج الأسطورى المناقض للعلم ومنهجه. ولأن الأساطير السياسية الخيالية هى عالم من المثل والصور المثالية فإنها تشكل دوما مشروعا للهندسة الاجتماعية ، يحاول من يتبناها أن يتعامل مع المجتمع البشرى كما يتعامل النجار مع الخشب ، ولما كان النجار لا يتحاور مع الخشب وأدوات عمله ، فإن "المهندسين" الاجتماعيين يتعاملون مع البشر بنفس مستوى الاستبداد الذى يتعامل به الصانع مع ما يصنعه ، فضلا عن أنهم يظنون دائما أنهم يحملون الحل النهائى لكل مشاكل البشرية ، وأن فى أفكارهم تتلخص الحكمة النهائية، وبالتالي فعلى الجميع أن يخضعوا لهم باعتبارهم غير عارفين لمصلحتهم الحقيقية التى يعرفها فحسب هؤلاء المهندسون بما يروجون له من أساطير خيالية.

حاولت أن يشمل هذا الكتاب على تطبيقات عملية لخصائص المنهج الأسطورى : ليس فحسب على خطابات القوى السياسية المختلفة التى أرى أنها قد لا تختلف كثيرا عن الحركة الإسلامية فى اتضافها بهذه الخصائص ، وإنما أيضا على ما نمارسه فى حياتنا اليومية أفرادا وجماعات فى العمل ، والأسرة ، ومعاهد الدرس ، والمنتديات الاجتماعية والثقافية ،

وفى الطرق العامة ، سواء فى سلوكياتنا أو طرق تفكيرنا ، وفى علاقتنا بأنفسنا وبالأخرين .

وأجزم أنا نفسى - برغم ترصدى لخصائص المنهج الأسطورى وما تشكله من قيود على العقل - أننى قد أقع أحيانا فى النقلية ، و أحيانا قد أسلك وأفكر وفق بواعثى الذاتية أو على نحو مثالى ، وهذا وإن كان عيبا من زاوية ما ، إلا أنه عيب شائع للغاية ، فالطريقة التى نبرمج بها اجتماعيا عبر الأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام تجعلنا نفكر ونسلك على هذا النحو أو ذاك تلقائيا ، ولا ننتبه لما وقعنا فيه من خطأ إلا إذا نبهنا أحد إليه ، ولكن علينا أن نكون أمناء مع أنفسنا لكى نعترف بهذا الخطأ دون مكابرة أو تعصب .

ومن هنا فإن لهذا الكتاب أيضا هدفا ضمنيا لم يعلن عنه حتى الآن ، وهذا الهدف هو : محاولة البحث عن طريقة تحرير العقل البشرى من قيوده ليس فحسب فى الحياة السياسية ، وإنما فى شتى مجالات الحياة الإنسانية ؛ فيسهل علينا حين نعرف نوعية القيود التى نرصف فيها أن نكسرها ، وأن نتحرر منها . وإذا كان العصاب هو ذلك المرض النفسى الذى يعنى الوهم الذى يسيطر على المريض ، فأنى ألاحظ ومع تجاوز حدود تعريف المرض النفسى أن الغالبية الساحقة من البشر وعلى مدى تاريخهم المكتوب عصايبون على نحو ما ، إذ تسيطر على أفكارهم وسلوكياتهم الأوهام : ففى ظل واقع أقسى

من أن يتلاءموا معه وأمنع من أن يغيروه ، وفي ظل ظروف أصعب من أن يتجاوزوها.. تجدهم يهربون لعالم الوهم الجميل. ولن يتحرر البشر من أوهامهم العصابية إلا حين يسيطرون على واقعهم وظروف حياتهم.. إلا حين يتحررون من القهر والاستغلال والاعترا ب. إلا إذا آمنوا بأن البشر هم صانعوا تاريخهم، وأنهم لقادرين بشرط أن يفهموا الضرورات التي تحكم الواقع.. هذا الفهم الذي لن يأتي إلا عبر استخدام المنهج العلمى فى البحث والتفكير ، أى : عبر النقد العلمى لكل من الواقع والفكر، وعلى نحو موضوعى .

وأخيرا فأنى لاحظت عبر تأمل البحث .أن التمسك بالمنهج العلمى يصلح كفلسفة للحياة فى السلوك الإنسانى وطريقة التفكير، على المستويين الفردى والجماعى ،تحقق إشباع الاحتياج الإنسانى لمثل هذا النوع من الفلسفة،الذى سيظل ضروريا مهما تغيرت الأنظمة الاقتصادية الاجتماعية،لارتباط هذا الاحتياج بالنوع الإنسانى فى حد ذاته. فسيظل البشر إزاء كل: من الموت والمرض والفشل والرغبات المكبوتة والآمال المحبطة والخوف والجهل والدهشة ،أسرى نوعهم الحيوانى، اللهم إلا إذا تغيرت هذه الطبيعة.ومن ثم فسيظلون فى احتياج دائم لفلسفة من فلسفات الحياة تعينهم على المقاومة والتجاوز ليس عبر الأساطير والأوهام العصابية .وإنما عبر فهم علمى للحياة الإنسانية.

وأخيرا يجب على أن أشير إلى أن هذه الطبعة الموسعة والمنقحة التي بين يدي القارئ هي تطوير جذري للطبعة الأولى التي اقتصرت تطبيقاتها على الإسلام السياسي بالأساس. وقد شملت التغيرات كل فصول الكتاب والمقدمة التي أضيفت لها خاتمة الطبعة الأولى كما أضيفت خاتمة جديدة و أضيف ثبت بالمصادر والمراجع الذي أغفل في الطبعة الأولى. وقد أدى ذلك إلى مضاعفة حجم الكتاب تقريبا.

سامح سعيد عبود

١ - النقدية و النقدية

يأتى الإنسان إلى العالم مجرد كائن حى ، بلا وعى ، ولا شعور بذاته ككائن متميز عن العالم من حوله ، فضلا عن المعرفة بوجود العالم نفسه ، ومع نموه ينمو معه الوعى والإحساس بكل من الذات ومعرفة العالم ، وفى خلال رحلته من المهد إلى اللحد تتعرف حواسه المختلفة من بصر وسمع وشم وتذوق وحس على الكثير من مظاهر الوجود ، ويستقبل مخه ما لا حصر له من معلومات ومفاهيم وعقائد وقيم وتفسيرات مختلفة لما يحسه من مظاهر الوجود... بعضها قد يكون صحيحا، وبعضها قد يكون خاطئا.

والإنسان فى كل هذا ليس مجرد عنصر سلبى يعكس كل ما يتلقاه كما تعكس المرآة صور الأجسام الساقطة عليها ؛ إذ إنه يستخدم طرقا مختلفة فى التفكير : فى فهم واستيعاب كل ما يأتى إليه من العالم الخارجى من مؤثرات، فيقبل أشياء على علاتها ، ويرفض أشياء أخرى ، وهو بالتالى قد يصل إلى تفسير مشوه للواقع فيعتقد - مثلا - أن الأرض مسطحة - حين أنها فى الواقع كروية الشكل ، وقد يصل إلى تفسير صحيح فيعرف أن سر طفو الخشب على الماء هو أن كثافة الخشب أقل من كثافة الماء.

وبالتالى فإنه إما أن يتخذ مواقف صحيحة تجاه الواقع،
أو أن يتخذ مواقف خاطئة .

فى الحالة الأولى حين يعرف أن سبب الكثير من
الأمراض ينشأ عن تلوث الطعام والشراب بالجراثيم فإنه
يحرص على النظافة ، وفى الحالة الثانية يلجأ إلى السحر
والتمايم للشفاء أو الوقاية من المرض .

والحقيقة أن الإنسان فى الواقع يجمع بين الخطأ
والصواب بنسب مختلفة عبر رحلته فى الحياة ، ولدواع التبسيط
فحسب سنميز بين طريقتين متناقضتين فى فهم العالم، يمزج
البشر بينهما غالبا بهذه الدرجة أو تلك ، على الرغم مما تؤدىان
إليه منفردتين من نتائج متناقضة ، وحيث تتدمجان فى نفس
الوقت فيما يعرف بخليط الوعى البشرى .

الطريقة الأولى هى الطريقة النقلية التى تدعن لما تتلقاه
من مؤثرات وأفكار دون نقد حقيقى لجوهر هذه الأفكار ، والنفاذ
لحقيقة تلك المؤثرات من خلال اختبارها فى الواقع ، فتؤمن
بالخرافة والسحر لمجرد أنها تلت منذ صغرها من المجتمع
الذى تعيش فيه أن الخرافة حقيقة لا وهم ، وأن للسحر قدرة
على تغيير الواقع ، لا مجرد خفة يد ، وقدرة على الإحياء لا
غير ، فهى تحصر نفسها فى مجموعة من النصوص والأفكار
المنقولة إليها عن أسلاف ما ، تحمل لهم التقديس والتصديق
المطلقين ، وتعتبر ما نقل إليها منهم هو الحق الذى لا يأتیه

الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهى فى مواجهة كل هذه المنقولات الشفهية والمكتوبة، تجبن عن نقدها ولا تتخيله ، بل تخضع لها ببلاهة ، لاغية ما تملكه من قدرة على الفهم الصحيح عبر النقد العلمى .

أما الطريقة النقدية فهى التى لا تدعن لما تتلقاه من مؤثرات وأفكار ، حيث تمارس نقدا للواقع من حولها ، وللأفكار المنقولة إليها ، محاولة النفاذ لحقيقة الأشياء عبر الاختبار والتجربة ، وهى بالتالى متحررة من سلطة النصوص ، وتقديس الأسلاف مهما بلغ شأنهم ، فهى لا تتشد سوى الحقيقة كما هى فى الواقع ، لا كما هى فى النص والمنقول .

ولكن إلى أى مدى يمكن أن تكون هذه المقارنة صحيحة؟ إنها بلا شك صحيحة فى حدود ما.. عندما نود التمييز المجرد بينهما ، إلا أنه تبقى عدة ملاحظات توضح لنا المسألة أكثر:

١- ليس هناك تطابق بين المعرفة الصحيحة والطريقة النقدية، وبين المعرفة الخاطئة والطريقة النقلية ؛ فثمة معرفة صحيحة نقلية مثل كل ما يرثه الفلاح عن كيفية الزراعة دون معرفة بالأسباب العلمية التى تفسر ضرورة استخدام هذه الطرق بالذات فى الزراعة.. وثمة معرفة نقدية خاطئة ، فقد عرف تاريخ العلم حتى أوائل القرن العشرين ، نظريتين علميتين حول طبيعة الضوء : أحدهما تقول بالطابع

الجسمى للضوء، والأخرى تقول بانطباع الموجى له ، وأخذ أنصار كل نظرية يوجهون سهام النقد للنظرية الأخرى ، مثبتين من خلال هذا النقد صحة النظرية التى يتعصبون لها حتى تم اكتشاف الطبيعة المزدوجة للضوء من خلال نقد النظريتين المتنافستين .

٢- إن كل معرفة نسبية تصبح نقليّة بعد ذلك : فمعرفةنا ببيضوية الأرض بما تتضمنه من نقد لفكرة كونها مسطحة أصبحت معرفة نقليّة ، وبالتالي فكل معرفة نقليّة كانت أصلا فى مرحلة ما معرفة نقدية ثارت على تصورات أسبق .

٣- القدرة على النقد قدرة تاريخية ، وليست مطلقة، فلم يكن من الممكن اكتشاف أسباب سقوط الأمطار إلا عند مرحلة معينة من تطور المعرفة البشرية عموما ، والتى أدت إلى المنهج العلمى الحديث ، ومرحلة معينة من تطور العلم نفسه.. ومازالت توزيعات الضغط الجوى وتغيراتها فى العالم غير مفهومة تماما حتى الآن ، ومن هنا كانت محدودية القدرة على التنبؤ بها ؛ ولذلك فليس غريبا أن يعتقد بعض البشر بأن المطر ما هو إلا مظهرا لكائن غيبى، وليس محض ظاهرة طبيعية ترتبط بالرطوبة وحركة الرياح وثوزيعات الضغط الجوى.

٤- مما سبق يتضح أنه: ليس كل نقد هو نتاج طريقة نقدية ، كما أن كل نقل لا يجب أن يكون بالضرورة نتاجا لطريقة نقدية، إنما هما عمليتان تاريخيتان ، لهما دوافعهما الاجتماعية: فالطريقة النقدية لا تتشبه بالنقل حبا في النقل ذاته، وكذلك الطريقة النقدية لا تتشبه بالنقد عشقا للنقد ذاته . ولكن النتائج الاجتماعية لأى منهما هى التى تدفع إما للنقل أو للنقد ، حسبما يساعد أى منهما فى الصراع الفكرى ، والصراع الطبقي ، والصراع السياسى فى المجتمع المعنى .

٥- تمارس الطريقة النقدية النقد أحيانا، عندما تنقد التطورات الحادثة فى المجتمع استنادا لمنقول تم تجاوزه تاريخيا : كالنقد الموجه من الجماعات الإسلامية للتطورات العصرية التى تمر بها المجتمعات الإسلامية ، استنادا لرؤية نقدية للدين.

٦- كذلك ليس هناك تطابق بين الطريقة النقدية والطريقة النصية ؛ لأن الأخيرة تنقيد بنص بالذات ، أما الطريقة النقدية فقد تنقيد بعادات أو تقاليد أو ممارسات اجتماعية من أى نوع ، وليس بالضرورة النص.

وإذا كانت قد اتضحت الآن لنا صورة الطريقتين النقدية والنقدية ، فأتنا سنرى من خلال بحثنا كيف يمكن لهما ، أن يتناقضا ويتوحدا ويمترجا وينفضلا ، ويتصارعا ويتحالفا، ويتبادلا المواقع ، وذلك من خلال ما تطرحه سائر القوى

السياسية سواء التي تمزج الدين بالسياسة ، أو ما هو أكثر شمولاً من القوى الدينية ، تلك القوى السياسية اللادينية أو العلمانية التي تمزج ما بين النقد والنقل في فهم العالم وتغييره .
السلطة المطلقة للسلف:

عندما تسأل إنساناً ، عن رأيه في سلوك ما ، على سبيل المثال : "الحرية الجنسية ، على ما تمثله من خصوصية شديدة للفرد" ، فإن أول ما يتبادر إلى ذهنه هو : هل هذا السلوك حرام أم حلال دينياً ؟ ، وهل هو جائز قانوناً أم ممنوع ؟ ، وهل هو مقبول اجتماعياً أم غير مقبول ؟ ، فهو سيمتنع عنه ، ويشجبه مادام محرماً دينياً ، على الرغم من أنه سيكون في غاية الابتهاج لو وجد نصاً دينياً يؤمن بقدسيته يسمح له بذلك ، طالما كان متديناً ، وسيمارس هذا السلوك إذا أجازته القانون ، وسيمتنع عنه طالما منعه القانون ، وإن كان يضر في نفسه الرغبة في تشريع يسمح له بذلك ، هذا إذا كان يخشى كسر القوانين السائدة . وهكذا الحال إذا كان حريصاً على عدم مخالفة الأعراف والعادات والتقاليد الاجتماعية ، فيمارس سلوكاً محافظاً في المجتمعات المحافظة وسلوكاً متحرراً في المجتمعات المتحررة ، وهو في كل هذا يقدم المنقول ، (شفاً كان أم مكتوباً) أي كلن مصدره (مقدساً كان أم غير مقدس) على مناقشة السلوك المحدد في ذاته : لماذا يمارسه ؟ ولماذا يمتنع عنه ؟ ، لماذا يرفضه ؟ ولماذا يقبله ؟ .. وفق معايير موضوعية متحررة من سلطة

المنقول.. أى انه - باختصار، يلغى عقله، أو يسجنه داخل حدود المنقول..و الذى لا يسمح لنفسه أو للآخرين بنقده أو الخروج عنه .

فمؤسسات الموضة هى التى تحدد ما هو جميل من الملابس، و الذى لم يكن جميلاً منذ سنوات قليلة مضت ،وهو نفسه الذى قد يتحول لقبيح بعد سنوات أخرى ،وذلك بناء على رغبة تلك المؤسسات فى زيادة الأرباح،وتأثير أجهزة الإعلام التى تعمل بتأثير تلك المؤسسات، والتى يستسلم لتأثيرها الجميع دون مناقشة،ولا نجد من تبرير لذلك سوى الانسياق للقطيع.

حتى مقاييس جمال المرأة تحددها الأنساق الاجتماعية المختلفة، برغم ارتباط الجمال فى هذه الحالة بالغريزة الجنسية، فقديمًا كانوا يفضلون المرأة البدينة عن النحيفة، أما الآن فقد تغيرت المقاييس لصالح النحيفة ،وهذا مرتبط بتغير دور المرأة الاجتماعى فى العصر الحديث حينما خرجت للعمل والحياة العامة فأصبحت الرشاقة رمزاً للتميز الاجتماعى بعدما كانت البدانة هى هذا الرمز....وحتى التذوق الفنى يخضع فيه البشر لروح القطيع والإيحاء فقد "عرض بعض الباحثين أسطوانتين متماثلتين لسيمفونية على مجموعة من المستمعين الذين قيل لهم قبل أن يستمعوا أن مجموعة من نقاد الموسيقى أصدروا حكماً بالإجماع على أن إحدى الأسطوانتين أفضل من الأخرى، ومن الغريب أن ٩٦% من جملة العينة ذكروا أنهم يعتقدون أن إحدى

الأسطواناتين أفضل من الأخرى. ووافق ٥٩% على اختيار الخبراء و أدرك ٤% فقط أن الأسطواناتين متماثلتان^(١).

هذا لا يعنى بالطبع رفض أى معايير اجتماعية تحكم سلوك الأفراد، حيث تشكل هذه المعايير ضرورة اجتماعية تضمن بقاء الاستقرار فى المجتمع، إلا أنى أتحدث عن سلطة المنقول الهائلة على السلوك و الوعي الإنسانى، والتي لا تستطيع أن تتحرر منها الطريقة النقلية ليس فى حدود ما هو ضرورى اجتماعيا للإبقاء على المجتمع لأداء وظائفه فحسب، ولكن فيما ليس ضروريا اجتماعيا على الإطلاق، وفيما يعرقل التقدم الاجتماعى.

وعلى أساس هذه الطريقة السائدة، المستعبدة فى حقيقتها، واللاأخلاقية فى جوهرها - مهما قيل عن أخلاقياتها - تسود أفكار سائر القوى السياسية القائمة على الخرافية، إذ إن من لا يعرف حرية الفكر ولا تحكم أفعاله إرادته الحرة لا يسأل عن سلوكه، ولا يحق لنا الحكم على أفعاله، وفقا لأبسط قواعد العدالة: فما الفرق بين المعفى من المسؤولية القانونية والاجتماعية عن غير إرادته (كالمجنون والصبي)، وبين من تتحدد إرادته ومعاييرها وفقا لسلطة من خارجه يذعن لها دون أدنى تفكير إلا فى اكتساب رضى مصدر تلك السلطة؟! وهذه الطريقة فى التفكير هى خاصية هامة لكل القوى السياسية الأسطورية دينية كانت أم علمانية.

إلا أن هذا لا ينطبق على الأفكار الأصولية فحسب ، بل وحتى في بعض حركات الإصلاح الديني ، وعلى سبيل المثال : اعترف مالكوم خان - وهو أحد كبار رجال الإصلاح في إيران في أوائل هذا القرن - بـ "أن هدفه الأساسي كان أن يجعل فلسفة السياسة الغربية مقبولة من خلال إلباسها تعابير القرآن والحديث وأقوال أئمة الشيعة"^(١).

يتحول البشر بذلك إلى مجرد عبيد للنص والسلطة والأسلاف.. إلى مجرد منفذين لإرادات الآخرين ، وتابعين لعقول غير عقولهم ، وقد فقتوا أى قدرة على التفكير المستقل والإرادة الحرة. حين يكتب مالكوم خان : "لقد وجدنا أن الأفكار التى لم تكن مقبولة بأى شكل عندما جاءت عن طريق عملائكم فى أوروبا كانت تصبح مقبولة حالا وبحبور عظيم عندما كان يؤتى بالبرهان على أنها تكمن فى الإسلام"^(٢).

فالقبول أو الرفض لهذه الأفكار فى هذه الحالة ، ليس مرتبطا بالاختناع الموضوعى.. بصحة هذه الأفكار أو خطئها ، وإنما بالانصياع والإذعان للنص دونما أدنى مناقشة علمية له. سيادة الطريقة النقلية :

الطريقة النقلية لا تقتصر فحسب على القوى الإسلامية، إذ إنها السمة المميزة لمعظم القوى السياسية فى مصر ، بما فيها أكثر القوى مخالفة لما هو سائد من فكر - وأعنى بها القوى الماركسية اللينينة على الأقل قبل الأحداث الأخيرة فى الاتحاد

السوفييتي وأوروبا الشرقية : فالمنهج السياسى السائد يحول المذاهب السياسية إلى أديان ، والأديان إلى مذاهب سياسية ؛ ولذلك فهو فى الحالتين يصبح سلفيا : ابتداء من فكر الجماعات الإسلامية (كحركة سياسية قائمة على أساس دينى) ، وانتهاء بالفكر الماركسى السلفى الذى حول الماركسية من نظرية علمية إلى دين، ومرورا بكافة التيارات السياسية والأيدولوجية الأخرى .

ألم يكن الناس بعد ثورة ١٩ يهتفون "الاحتلال على يد سعد ولا الاستقلال على يد عدلى" فتحول سعد زغلول من مجرد زعيم سياسى إلى إله ، هو الغاية والسلطة والرمز ، وما دونه عدم وهباء ؟! ألم يساوه بالله وهو الذى لا يحمد على مكروه سواه؟!!!

ويربط مصطفى النحاس بين ظاهرة الزعامة فى الوفد وبين الوفد كفكرة فيقول "لابد لكل فكرة من زعيم يكون عنوانها الذى تشخص إليه الأبصار وترنوا إليه الأنظار وتتجسم فيه حياة وحركة ، وتتمثل قولا وعملا ، وهو الذى يوضح منهجها ، ويبين مسلكها ومنه تستمد بقاءها ونشاطها ، وهو لسانها الذى يبرز حجتها وينشر دعوتها ويمد على النفوس سلطانها ويبسط فى القلوب جلالها" (٤) .

وهكذا فإن الوفد الذى نشأ كوكيل للأمة للتفاوض من أجل تحرير مصر من الاحتلال الانجليزى، لا يعنى بحرية حقيقية

للمواطن المصرى ،بقدر ما يسعى لتحويل تبعية المواطن
المصرى من السيد المحتل الأجنبى،إلى تبعية السيد الزعيم
الوطنى الوفدى.الذى تتجسد فى شخصه الأمة بأسرها.

يذكرنا هذا بتسامح الشيوعيين المصريين المعذبين فى
سجون النظام الناصرى مع جلادهم لأنه ببساطة كان نظاما
وطنيا.وكان شهدى عطية الشافعى يهتف بحياة الزعيم الوطنى
جمال عبد الناصر،فى حين كان يتلقى ضربات جلادى النظام
الوطنى التى قتلتة ليس عن جبن أو استسلام،وهو الذى ظل
يكافح عشرون عاما،وقد سبق له رفض تقديم التماس للملك
فاروق طالبا العفو عندما كان سجينا قبل يوليو ٥٢(٥)،وإنما كان
الهدف عن اقتناع تام بوحدة الأهداف،والتماثل بين الجلاذ
والضحية.فالمهم حرية الوطن أما حرية المواطن فلا تهم أحد.
ألا يكفى لكى يغفروا أن جمال عبد الناصر قد أثبت لهم وطنيته
بتأميم القناة،وتأسيس حركة عدم الانحياز،وتمصير الشركات
الأجنبية،كما أنه القائل:"إن الميثاق نقطة الالتقاء ودليل العمل
الثورى للشعب العربى كله،سعيًا إلى الحرية والكفاية والعدل
والوحدة.وانطلاقا على طريق الثورة العربية المجيدة، وأن
المغزى التاريخى للميثاق يمتد إلى ما وراء حدود الوطن العربى
(٦).ونحن لا ندرى أى حرية تلك التى كانوا يتحدثون عنها.ولم
يكن أحد فى عهده يجرؤ على التفكير فى المعارضة.

ومن ثم فإن الميثاقيين وهم اتجاه فى الناصرية يرى "

أن فى الوثائق الأساسية للثورة زادا كافيا للتصور الناصرى باعتبار أن الناصرية موقف فكرى و برنامج عمل سياسى " (٧) .
وهكذا يتحول الميثاق الذى كتب فى الستينات ليعبر عن متطلبات لحظة تاريخية معينة إلى كتاب مقدس صالح لكل زمان ومكان .

لقد ساد المنهج النقلى بديلا عن المنهج النقدى التجديدى والإبداعى فأغلب الماركسيين - على عكس ما يعلنون الانتماء إليه من تراث هو ذو طابع نقدى وعلمى بالأساس يعتمدون فى تحليلهم للواقع وتحديدهم للمواقف على الاستشهاد بالنصوص ، وهم فى هذا لا يختلفون كثيرا عن جماعات الإسلام السياسى ، رغم رؤيتهم النقدية لكل من الواقع والفكر السائدين ، إلا أنهم يتعاملون مع الفكر الجديد بنفس المنطق الذى يصف به شريف يونس منهج الإسلام السياسى عندما يقول إنه : " إخضاع الواقع للنص واعتماد القياس الفقهى مقياسا للواقع والتاريخ " (٨) .

يكتب أحمد طاهر على سبيل المثال " والحققة أننى حين بدأت القراءة من أجل البحث كنت متخوفا حيث ترسبت فى ذهنى مواقف جامدة ومحفوظة مسبقا . وإذ بى مع الولوج فى البحث أفاجا بما لم يكن فى الحساب لأنأكد بأنه مادام الباعث لدى الاشتراكيين الأوائل كان شديدا من أجل العدل والحرية فلن نضل الطريق إلى أفكارهم حين نحاول البحث عن ذات

الأهداف_مراعين في الاعتبار الزمان والمكان والظرف التاريخي للمواقف والأفكار"(٩).

وماذا لو اتضح له عكس ما أكتشف كأن يكون الاشتراكيون الأوائل ذوى نزعات معادية للديمقراطية ؟ ولماذا يضطر أو يضطر عند تحديد موقفنا أن نستند لنصوص كتبها الاشتراكيون الأوائل ؟.إلا إذا كنا نعتبرهم فوق مستوى البشر.ما أشبه هذا بما حدث في فترة الثورة الثقافية في الصين ، وبدرجات أقل حدة في كل الحركات الشيوعية الخارجية من العبادة اللينينية.

كتب الكسي جيلوخوفتسيف في كتابه الثورة الثقافية من قرب مذكرات شاهد عيان " لقد كان المثل الأعلى الماوى للإنسان الذى أكتشفه تسزين ماى هو الطهارة البدائية التى لم تلوثها الثقافة حتى الأمية الكاملة المتكاملة .عندما يعجز الإنسان عن ذكر الصواب فى أغلب الأحيان ثم تجى بعد ذلك دراسة مؤلفات ماو تسى تونج . لكن ليس كل المؤلفات بل مقتطفات منها تناسب عامة الشعب ، التطبيق الحرفى لأفكاره فى الحياة اليومية وبالأصح المقدرة على تصور التصرفات العادية التى يملئها العقل السليم كأنها ملهمة بأفكار ماوتسى تونج ويفهم من دراسة الأفكار هو قبل كل شئ الحفظ والصم الذى يتم على طريقة جماعية لا فردية لأنها على ما يبدو تساعد على تباد عقل الكثيرين"

(١٠). وكذلك تحرص جماعات السلفيين وأنصار السنة والتبليغ والدعوة على أن يتمثل المسلمون ما كان عليه النبي محمد في سلوكه البسيط من طعام وملبس وعادات مختلفة حتى وضع الجسم عند النوم، والطريقة التي كان يشرب بها الماء، فلا تترك فرصة للمسلم أن يحدد بنفسه ما يجب أن يفعله من أبسط الأشياء إلى أعقدها.

وبهذه الطريقة تحرر الصينيون من عبادة كونفوشيوش ليقعوا في عبادة ماو، وتحولت الماركسية من أداة لتحرير للبشر من الأوهام إلى وهم جديد رغم إرادة المؤسسين، وبدلاً من أن يسيطر البشر على مصائرهم عبر تحرير العقل من الوهم، يتم قتل قدرات العقل الإبداعية، وتكبيّلها عبر الحفظ والتلقين، ووضع البشر في قوالب متماثلة.

وقد أظهر ستالين هذه الروح الأسطورية في كتابيه الأشهرين "أسس اللينينية" و"المادية الجدلية والتاريخية" بالإضافة إلى القسم اللينيني الذي ألقاه بعد وفاة لينين "عندما تركنا الرفيق لينين أوصانا أن نمسك عاليا لقب عضوية الحزب العظيم ونحتفظ به نقياً ونحن نعاهدك يا رفيق لينين أننا سنتشرف بتنفيذ وصيتك هذه.. عندما تركنا الرفيق لينين، أوصانا أن نحرس وحدة الحزب بمثل عيننا، نعاهدك يا رفيق لينين أننا سنتشرف بتنفيذ هذه الوصية أيضاً.. عندما تركنا الرفيق لينين أوصانا أن نحرس ونقوى ديكتاتورية البروليتاريا.. نعاهدك يا رفيق لينين

أننا لن نبخل بجهد فى التشرف بتنفيذ هذه الوصية أيضا " (١١).
ومن المعروف أن ستالين قد نفذ كل هذه الوصايا بكل
دقة واجبة حيث أعدم معظم أعضاء اللجنة المركزية لحزب
لينين، وعدة عشرات من الألوف من أعضاء نفس الحزب،
ومئات من الألوف من البروليتاريا الذى كان يمارس هو
ديكتاتوريتها المفترضة بالنيابة عنها، وقد أدى كل هذا وكأنها
مهمة مقدسة، لأنهم ببساطة خالفوه الرأى الأمر الذى اعتبره
ستالين كفرا صريحا بالدين الذى تحول هو إلى كاهنه الأعظم
مما استوجب سحق كل مجدف به.

قد كان تروتسكى يخالف ستالين فى المسألة الأساسية
مسألة إمكانية بناء الاشتراكية فى بلد واحد بمفرده، ومن ثم كان
يرى ضرورة أن تمتد الثورة من روسيا المتخلفة إلى غرب
أوروبا المتقدم، حتى يمكن بناء الاشتراكية وهو ما كان يتفق
أكثر مع الماركسية من زاوية عدم إمكان بناء الاشتراكية على
بنية اجتماعية متخلفة كما كان عليه لوضع فى روسيا أولا،
بالإضافة للطابع الأسمى للثورة العمالية الذى افترضته
الماركسية نظرا للطابع العالمى لنمط الإنتاج الرأسمال. ثانيا
، وهو الخلاف التى كانت تعبر عنه دوائر التاريخ السوفيتية
ب"وظهر فى الحزب نفر من الاستسلاميين ووقف تروتسكى
ضد خطة الحزب" (١٢).

والحقيقة أن التروتسكيين هم الأكثر تمسكا بالنصوص التراثية للماركسية الأصولية عن الستالينيين والماويين، إلا أن الفرصة لم تواتهم فقط لا للحكم أو الانتشار الجماهيري مما جعلهم أقل وضوحا في نقليتهم. أنهم أشبه بالشيعة في التاريخ الإسلامي، و كما أصبح مصرع الحسين محوريا في تاريخ الشيعة، فإن نفى و اغتيال تروتسكي محوريا في تاريخ التروتسكية.

وعلى الرغم مما يحاوله الكثيرون من التمييز بين الاتجاهات الإسلامية المختلفة بين معتدلة ومتطرفة، إلا أنه لا توجد في الحقيقة فروق جوهرية في رؤى كل هؤلاء؛ فالاتجاهات المسماة "بالمطرفة" تنتقل من مجرد الإيمان إلى الفعل المباشر - ولا تقتصر على التبشير بالإيمان كما يفعل المعتدلون - فالمطرفون لا ينطلقون من مفاهيم ورؤى مغايرة لما ينطلق منها "المعتدلون"، أو لما هو سائد في الوعي العام، وأجهزة الدولة وأدوات إعلامها.. إلا أنهم يطرحون تلك المفاهيم والرؤى في صورها الأكثر استقامة ووضوحا، وينقلونها من مجرد الكلام إلى الفعل والحركة، فهم أعجز من أن يتكيفوا مع واقع يتناقض مع هذه المفاهيم.

وتطول النقلية حركة التنوير المصرية والعربية، فلم تعتمد هذه الحركة على نقد ما هو سائد من أفكار بقدر ما حاولت تأويل وتفسير هذه الأفكار بما يتماشى مع أهدافها

التتويرية.. وهكذا راح المفكرون المصريون والعرب يتصورون النهضة ويخططون لها، بل يناضلون من أجلها، بعقول أعجز من أن تتمرد على المنقول والموروث، ولهذا السبب فشلت حركة التتوير، وكان هذا أحد معالم العجز المزمن عن التقدم، وبمعنى آخر : إفراز للحداثة غير المكتملة، والتطور المشوه الذى يميز مجتمعنا المصرى، فبالرغم من انتشار أجهزة الكمبيوتر والمصانع الحديثة والمعامل المتطورة، إلا أن من يشغلونها يفكرون بعقول تجمدت فى حدود القرن الثامن عشر على أحسن تقدير، فالحقاية العقلية مهما تنوعت مصادرها أعاقت عملية التقدم والحداثة، فهى التى دفعت بعض الاشتراكيين إلى البحث عن سلف لهم يبرهنون من خلاله على صحة أفكارهم، فوجدوه فى أبى ذر الغفارى، و قد كان كل ما فعله الرجل هو معارضته لعثمان بن عفان فى سياسته فى توزيع العطاء، وخصوصا تمييز بنى أمية سواء فى العطاء أو المناصب.

والحال أن هذا الذى كان يجرى بتوزيعه ومحل للخلاف حول طريقه توزيعه، هو ذاته منزوع قهرا بحق الفتح من شعوب منتجة وأكثر تحضرا مثل "المصريين والعراقيين والشوام"، فاشتراكية أبى ذر لم تنقد فى الواقع سوى مسألة توزيع هذا الفائض المنتزع من الشعوب المفتوحة أراضيها..

فأين الاشتراكية فى المسألة كلها ؟!

النقلية النقية:

لو أردنا أن نناقش الحركات الإسلامية، باعتبارها الشكل السائد الآن من المنهجية النقلية، فإننا لابد أن نعرف التأثير الهائل لفكر ابن تيمية - وهو أحد فقهاء المذهب الحنبلي من مذاهب أهل السنة والجماعة، على الفكرة الإسلامية الحديثة، فابن تيمية كما يصفه محمد أبو زهرة " لا يعرف الحق بأسماء الرجال، بل يعرفه من الرسول وأصحابه مجردا، ولا يتبع سواهم، مهما علت عند الناس أقدارهم وكبرت في التاريخ منازلهم"^(١٣) وهكذا تصبح النصية المتطرفة عند ابن تيمية مصدرا للمدح لا للذم، ويصبح الاتباع هو المطلوب، والابتداع مرفوض مادامت كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

وتصل النقلية لذروتها عند سيد قطب، حيث يصف كل مخالفة صريحة للنصوص بأنها "جاهلية"، بل وهي كذلك كل ما يزيد عن هذه النصوص، فيما لم تتناوله النصوص ضمنا، فالمطلوب ليس فقط التطبيق الحرفي للنصوص، بل الامتناع عن ابتداع أى أفكار فى أى أمور، تتعلق بالحياة الاجتماعية لم تتناولها النصوص، حيث يكتب "الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله فى الأرض، وعلى الخصائص الألوهية وهى الحاكمية، إنها تسند الحاكمية إلى البشر.. فى صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله فى الحياة"^(١٤).

وانطلاقاً من هذا، فإن علم الاقتصاد السياسى باتجاهيه البرجوازي و الاشتراكي يسميه مفكروا الإسلام السياسى بالاقتصاد الوضعى، بمعنى أنه من وضع البشر، فى حين أن الاقتصاد شأنه شأن أى علم حقيقى لا يوضع وإنما يكتشف، وهو ليس وليد الإيمان المسبق بنصوص ما، وإنما هو وليد العلاقة ما بين البشر والواقع، خلال عملية الفهم النسبية لهذا الواقع، وبالتالي فهو لا يعرف المقدسات ولا المطلقات، وفى مواجهة هذا العلم يوضع ما يسمى بالاقتصاد الإسلامى معتمداً منهجاً نقلياً نصياً، يضع مسلمات ومقدسات تعيق أى اكتشاف للواقع، مما يفقده صفة العلم. ولعل الأمر يصبح أكثر وضوحاً على لسان واحد من ممثلى ما يسمى بـ"الاقتصاد الإسلامى يكتب د. عبد الهادى النجار : "وفى هذا يبدو الفرق واضحاً كذلك بين الاقتصاد فى الإسلام والاقتصاد الوضعى، على أساس أن الاقتصاد فى الإسلام، على عكس ما أثير حول الاقتصاد الوضعى ينشغل بدراسة ما هو كائن وما يجب أن يكون وفقاً للتعاليم والقيم الدينية فى ممارسة الإنسان لنشاطه" (١٥).

إن مصدر فكر الإسلام السياسى يكمن فى الإدعاء بعجز البشر، وهو ادعاء منتشر للغاية فى الكثير من الكتابات الدينية والأدبية، وربما يكون شعوراً شبه عام لدى كثير من الناس، بالرغم من شدة مخالفة هذا الشعور للواقع، حيث استطاع البشر منذ حوالى ٨ آلاف سنة الخروج من حالة البربرية إلى

الحضارة، حين اكتشفوا الزراعة التقليدية و تدجين الحيوانات، وفي خلال هذه الفترة أنتجوا فى شتى بقاع الأرض مالا حصر له من منتجات مادية تتطور بمعدلات هائلة ومطرودة، وخصوصا فى الفترة الأخيرة، وأخذت ترتقى منتجاتهم الفكرية من فلسفات وفنون وآداب وقيم أخلاقية ومفاهيم قانونية وأديان وعلوم ونظم سياسية إلى ما وصلت إليه الآن من مستويات أكثر رقىا، بالرغم مما يظهر لنا أحيانا - هنا وهناك - من مظاهر تبعث على التشاؤم، إلا أن البشر لم ينجزوا كل هذا فى خط مطرد من النمو، بل عرفوا الدمار والعمران، والارتداد والتقدم، والانهياء والبعث، والانكسار والانتصار، طوال تاريخهم، وأخذوا يصححون ما يقعون فيه من أخطاء، ويقومون من عثراتهم أكثر قوة وتطورا وتقدما ورقىا، وهو الأمر الذى ما كان يحدث لولا حقيقة قدرتهم الفعلية على التحكم فى الطبيعة من حولهم، وتحويلها لمنتجات مادية تشبع احتياجاتهم، وتغيير أساليب حياتهم لما هو أكثر تطورا، والارتقاء بوعيهم. أما سيد قطب فإنه يعتبر حكم البشر طاغوتا حتى إن كان أكثر تلبية لاحتياجات البشر الحقيقية، وأكثر استجابة لمتطلبات تقدمهم، وذلك بالتقليل من قدرة البشر على أن يختاروا ويحددوا بأنفسهم أساليب حياتهم، وأن يتحكموا فى شروطها، وذلك بإشاعة عدم الثقة فى قدرتهم على الدفاع عن مصالحهم (انطلاقا من أسطورة العجز البشرى).

وهنا نصل إلى حقيقة الإسلام السياسي :فبما أن العجزة عقليا هم الذين يحتاجون لأوصياء ،ولما كان العجز البشرى متأصلا فى الإنسان ولا مفر منه ،فسيظل البشر فى حاجة دائمة للأوصياء .
وإذا كان سيد قطب يقدم مفهوم الحاكمية على أنه يعنى القضاء على تحكم البشر واستبداد بعضهم البعض، إلا أن الحاكمية تعنى أيضا تحكم من يزعمون لأنفسهم حق الفهم والشرح والتفسير والتأويل فى من لا يملكون هذا الحق، ومن لا يؤمنون بمصدر الحكم الذى يستند إليه الأولون، وبالتالي لا يقدسون النص الذى ينتسب إليه الحاكمين ،تابعون فى ذلك لسدنة النص رغما عنهم. وتصبح غالبية البشر بذلك مجردة من الإرادة الحرة، خاضعة للسلطة المطلقة لسدنة النص، ويتحول التحرير المزعوم من خلال الحاكمية، إلى عبودية مطلقة للنص وسدنة النص.. هذا هو المصير الذى يبشرنا به الإسلام السياسى.

الازدواجية فى الطريقة السائدة بين النقل والنقد :

قد يكون من المقبول (عقليا) أن يخدع إنسان لم يحصل على قدر مناسب من التعليم والخبرة، فيقع فى شرك نصب ماء، فإذا ما تم الأمر على مستوى المجتمع بأسره فإن الأمر يثير الدهشة.. أما أن يقع متعلمون حصلوا على هذا القدر أو ذاك من الثقافة والمعرفة الاقتصادية فى عملية نصب كبرى - كان من الممكن ان يتفادوا السقوط فيها، لو راجعوا ومن ثم تمسكوا بما

نالوه من معارف اقتصادية وقانونية - فأمر يثير العجب. وهكذا رأينا محاسبين ومحامين وأساتذة اقتصاد يدفعون بجل مدخراتهم إلى الريان والسعد والشريف، متناسين أو ناسين كل نظريات الفائدة والربح والريع التي درسوها في الجامعات، وحصلوا بناء على "حفظها" على شهاداتهم.

وما معنى هذه النظريات بالنسبة لهم ؟ إن سلوكهم ينبئ بأنهم يعتقدون أنها نظريات علمانية غريبة تتناسى كما يكتب د. عبد الحميد الغزالي "أن حركة الحياة الاقتصادية الإسلامية تستند أساسا، بجانب الأخذ بالأسباب، على البركة، التي تعود بدورها نتيجة طبيعية لإقامة شرع الله^(١٦). فما شأنهم إذن بعلوم الحضارة المادية التي تتغافل عن أن "التقوى" "تجلب" "البركة"، وهي تضاعف الأرباح في الدنيا فضلا عن جزاءها في الآخرة.

وهذه الخرافة على سيادتها لا تفسر لماذا يربح أشرار منزوعو الضمير، يحالفهم الحظ والنجاح من الميلاد إلى الموت، ويخسر أخيار أشبه بالملائكة يشاركهم سوء الحظ كل خطواتهم، ويصاحبهم الفشل رحلة حياتهم، والعكس في الحالتين صحيح. وهل يستطيع هؤلاء أن يضعوا معامل البركة أو التقوى في أي معادلة اقتصادية تحسب الربح والخسارة أو تحدد معدل الفائدة ؟! الازدواجية إذن - بكل ما تحمله من تناقضات - هي سر من أسرار تلك الكارثة القومية.

وهذه الازدواجية تجد جذورها فى انتهازية ما، حيث يتم التعامل مع كل من العلم والأسطورة بمنطق نفعى، فيتم الحصول على العلم والانتفاع بثماره من صعود اجتماعى ومكاسب مادية وأدبية، والتمسك بالأسطورة، خوفا مما قد يجلبه التمرد عليها من شر، وطمعا فيما يعد التمسك بها من خير. وهكذا يصاب أفراد المجتمع بأسره بنوع من الازدواجية فى الشخصية، يتسبب فيه هذا الخليط غير المتجانس والمشوش الذى يتلقاه الجميع فى أسرهم، وعلى مقاعد الدرس، وعبر أجهزة الإعلام.

نستطيع أن نفهم سر سيادة الطريقة النقلية مما يحكيه الدكتور ميلاد حنا: "جاءنى أحدهم مصطفى إبراهيم منذ ربع قرن تقريبا، وطلب منى أن أعطيه خطاب توصية ليحصل على بعثة لاستكمال البحث ليحصل على درجة الدكتوراه فى المنشآت الخرسانية فكتبت إلى أحد أصدقائى فى كوبنهاجن بروفيسور أريفن بولزن، وبالفعل التحق بالجامعة العليا، وكنت أتابع كل أجازة صيفية أقضيها فى الدانمارك اختصار الطالب النجيب والذى كان أول دفعته فى مصر. وفى أحد المرات وفى لحظة صفاء فوجئت بالأستاذ الدنماركي المرموق يقول: أن مصطفى طالب ممتاز ومطيع ودؤوب فى دراسته، ولكنى لاحظت وكأنه قد درس الهندسة بأسلوب دينى، وعندما استفسرت لأعرف قال: يبدو أنكم فى مصر تعطونهم قواعد جامدة ينبغى أن يتبعها الطالب دون غيرها ويحسن أن يحفظها على ظهر قلب، وكأنها

نص ديني لا يناقش... وبعد سنوات تكررت ذات الواقعة ولكنها مع أحد طلابي من المسيحيين ،وقد ذهب إلى كندا،وبعد سنوات تقابلت مع أستاذه، وإذ به يكرر بشكل أو بآخر ذات العبارات الذي قالها الأستاذ الدينماركي بالنسبة للمهندس مصطفى فأيقنت أن القضية ليست بالضرورة مرتبطة بدين معين بقدر ما هي مسألة ثقافية تنشأ من خلال ممارسات التلقين في الأسرة والتعليم ثم يتشكل الوجدان الثقافي و القيمي في المجتمع ليرتكز على أساس اتخاذ النص في تقديم الحجج والمنطق،ويصب في النهاية في طريقة التفكير والمكون الثقافي" (١٧).

وثقافة التلقين والنقل عبر كافة وسائل إنتاجها وتوزيعها وتبادلها ،لا تقود لإبداع حقيقي ،وإنما إلى استهلاك مستمر للمنقول والنص ،وفقد القدرة على التفكير الخلاق.وهي الطريقة المثلى لخلق قطيع من الجنود الذين لا يعرفون إلا الطاعة لمن هم أعلى ،والتسلط على من هم أدنى.

التلقيح في فكر التنوير المصري :

إن أبرز سمات حركة التنوير المصرية هي التوفيقية، بل التلقيحية، الأمر الذي له أكبر الأثر في ضعف تأثيرها فيها هو الدكتور نصر حامد أبو زيد وهو من أبرز - منوري نهائيات القرن العشرين، والأكثر إثارة لعداوة الجماعات الإسلامية - يكتب "ليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد

الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة^(١٨). وبالطبع فإن العلمانية موقف سياسى واجتماعى ؛ إذ يمكنك أن تكون متدينا وعلمانيا فى نفس الوقت، فى حين أن الإلحاد موقف عقائدى، فهناك إذن فرق واضح بينهما، وبرغم ذلك تأتى له أن يقول فى معرض دفاعه عن العلمانية - وهى بالتحديد النقيض اعتبار الاعتقاد الدينى مسألة شخصية تخص كل فرد، وبالتالى فصل الدين عن كل من الدولة والتعليم العام - بأنها فى جوهرها "التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين"، وهذا نوع من الدفاع الواهن ضد حملة الحركة الإسلامية على العلمانية فى مصر، وهذا النوع من الدفاع يأتى دائما بأثار عكسية، حيث يخالف قاعدة النصر الأساسية "الهجوم خير وسيلة للدفاع".

وهو ما كرره فى فقرة أخرى من الكتاب فى معرض تعليقه على معركة كتاب "فى الشعر الجاهلى" : "لم تكن المعركة إذن معركة قراءة النصوص الدينية طبقا لآليات العقل الإنسانى التاريخى"^(١٩). فكيف يمكن التوفيق بين الطريقة النقدية - التى لا تعرف بطبيعتها، المقدسات الثابتة، ولذلك تعرف بدورها التاريخية - وبين النصوص المقدسة الثابتة بحكم قداستها عبر الزمان، وهو الأمر الذى لا يمكن أن يتم إلا عبر التوفيق أو التلفيق ؟ وهو الأمر الذى دفعه ليكتب "الأصل والبدء هى سلطة العقل، السلطة التى يتأسس عليها الوحي ذاته"^(٢٠). وهو فى هذا يفترض أمرين خاطئين، حيث يتعامل مع العقل على اعتبار أنه

شئ واحد، ذو صفات ثابتة، يؤدي استخدامه لنفس النتائج، على الرغم من أن كلا من العلم والأسطورة هما وليدا العقل البشري على السواء، وأن كلا من الشك والإيمان يتأسسان على نفس العقل كذلك، إلا إنهما بوصفهما نتيجتين متناقضتين، وليدتين منهجين مختلفين في استخدام نفس العقل، والأمر الثاني هو افتراض أن الوحي المقدس الذي يفترض في مثله التسليم المطلق به، أو رفضه على الإطلاق، وفقا للإيمان أو الكفر فحسب، يتأسس على سلطة هذا العقل الذي يؤدي استخدامه بطرق مختلفة لنتائج مختلفة، فالعقل النقلي سينتهي إلى الإيمان المطلق بالنص، أيا كانت مشكلاته وتناقضاته وأخطائه، والعقل النقدي سيتعامل مع النص بمعيار موضوعي، من حيث هو ظاهرة موضوعية وتاريخية أنتجت في ظروف اجتماعية معينة. ويعلل د. محمد جابر الأنصاري سيطرة التوفيقية على فكر التنوير العربي كما يلي : "ونلاحظ أن التوفيقية - كشأنها تاريخيا - ظهرت في البيئات الأكثر احتكاكا بالحضارة والأكثر انفتاحا على المؤثرات التاريخية كما أنها قبلت بالتعايش مع الحكم الأوروبي و مؤثراته الحتمية وبعض تشريعه - بخلاف السلفية- جاهدة قدر الإمكان لصياغة تلك المؤثرات إسلاميا وإلباسها بالمصطلح الإسلامي^(٣١) فيقال مثلا إن الإسلام سبق الإنسانية في الاعتراف بحقوق الإنسان بأربعة عشر قرنا من الزمان، والحال أن هناك فرقا واضحا بينهما. ففي حين أن

حرية العقيدة التي تنص عليها إعلانات حقوق الإنسان تعنى إعطاء الحرية لكل إنسان فى أن يعتقد أى عقيدة يشاء، وأن يدافع عنها، ويدعو لها، وأن يسلك بما تمليه عليه عقيدته فى حدود الحريات العامة، وأن لا يضطهد أو يحرم من أى من حقوقه كإنسان ومواطن بسبب عقيدته.. نجد أن حرية العقيدة فى الفقه السائد تتضمن أن يكون غير المسلمين مخيرين دائما بين ثلاثة، الإسلام، أو الجزية، أو الحرب، ولا يسمح بأى حريات فى الاعتقاد والعبادة إلا لأصحاب الأديان السماوية، الذين يسددون الجزية ولا يتولون المناصب العامة ولا يجندون فى الجيش، وإذا اعتنق أحد الإسلام، أو ولد لأب مسلم فلا يسمح له باعتناق أى عقيدة أخرى، وإلا طبق عليه حد الردة، وهو : الإعدام.

وهكذا نرى أن التوفيقية لم تخلف لنا نظريات أصيلة، فالمحاولة التوفيقية فى بلورة نظام سياسى أو اقتصادى إسلامى هى فى حقيقتها استخدام لجوهر المقولات النظرية التى ظهرت فى الغرب نتيجة تحوله من الإقطاع إلى الرأسمالية، وصياغتها فى مقولات إسلامية تراثية فتصبح الديمقراطية تحت "مسمى" الشورى، والاستعمار يصبح فى القاموس معناه "الاستكبار"، والإمبريالية تعنى "الصلابية" وهكذا.. كل ذلك فى نسق حديث : أى أنه تحديث من الخارج للفتة المنقول بمستورد منقول أيضا، وهكذا تبدو المحاولات على هذا الجانب الفكرى هى القطب

المواجه لمحاولة أخرى من جانب حركة التنوير التى تحاول
علمنة الدين، بمعنى تحويلة لمجرد عقيدة شخصية يتمسك بها
المؤمن، وبين هذين القطبين تتراس التوفيقات فى معظم الإنتاج
الفكرى العربى.

نتيجة:

قد يشترك كل من الفكر الدينى والفكر العلمى فى كل
من النقل والنقد، إلا إن الفوارق تظل واضحة بينهما فى كلتا
الحالتين، وهو ما يميز بينهما فى هذا الخصوص : ففى كل علم
يوجد دائما تراث منقول، ربما أتى بعضه من خلال عملية نقد
لتراث أسبق، وكذلك الدين نفسه الذى قد يكون له تاريخ نقدى
متطور، وإن كان هذا النقد يختلف عن النقد العلمى، كما يختلف
النقل العلمى عن النقل الدينى. فالنص القرآنى مثلا قد عاب على
الناس اتباع آبائهم حتى ولو كانوا لا يعقلون، إلا أنه يلزمهم
بالخضوع الكامل له.

أما المنقول العلمى فقد أثبت مصداقيته من خلال التجربة
والبرهان والتحليل وسائر المناهج العلمية فى البحث، وهو
معرض دائما للنقد والدحض والتفنيد، لو ثبت من خلال نفس
هذه المناهج خطأ هذه الخاصية بالتحديد هى التى تميزه عن
كافة أشكال الوعى الاجتماعى، بخلاف المنقول الدينى الذى
يكتسب شرعيته من خلال الإيمان المسبق بمصدر النقل، وطالما
ظل هذا الإيمان فإنه يكتسب حصانة ضد أى نقد أو دحض أو

تفنيده، وفي غياب شرط الإيمان تسقط حصانة النص من النقد والدحض والتفنيد وهو ما يميز أى دين.

إن عقلية الإسلام السياسى، فى هذا الظرف التاريخى هى عقلية نقلية نصية من أحد جوانبها، رغم أنها ليست مجرد إحياء أعمى للماضى، ولكنها تتطوى بشكل ما على تفسير جديد للإسلام يتفق مع ظاهرة الدولة البرجوازية الحديثة : فلم تؤد الثورة الإيرانية إلى العودة إلى النظام الاجتماعى الاقتصادى السابق للرأسمالية، كما أن الدستور الإيرانى شبيه إلى حد كبير بالدستور الفرنسى، حيث البرلمان واقتسام السلطة التنفيذية بين رئيس الجمهورية ومجلس الوزراء المسئول أمام البرلمان والمرشد الأعلى للثورة.

صحيح أن الاستراتيجية السياسية للإسلام السياسى تتضمن أيديولوجيا فكرة عبادة النص، ولكن واقع الأمر أن أى تحليل علمى للظاهرة النصية فى الإسلام السياسى سوف تكشف عن أنهم لا ينصاعون لكل نص ، بل لنصوص مختارة ، ولا يؤولون النص أى تأويل ،ولكن تأويلا بعينه ..كل حسب ما يؤدى إليه النص أو تأويله من خدمة للشرائح والطبقات الاجتماعية التى تعبر عنها جماعات الإسلام السياسى المختلفة ،حيث نجد بعض هذه الجماعات تتمسك بنصوص أو تأويلات لنصوص تسمح بالملكية الخاصة وحرية الاستثمار الرأسمالى بلا حدود،(كالأخوان المسلمون) وبعضها يتمسك بنصوص أو

تأويلات لنصوص تقيد وأحيانا تمنع الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وحرية الاستثمار (كمجاهدى خلق فى إيران)، وبعضها يطرح نظاما سياسيا بلا برلمانات ولا حياة نيابية كالجماعة الإسلامية- وكما صنعت حركة طالبان فى أفغانستان حيث طبقت نظاما سياسيا مشابها لنظم القرون الوسطى الإسلامية - وبعضها يطرح نظاما ديمقراطيا محافظا محدودا بولاية الفقيه، كالنظام الإسلامى الإيرانى... وهكذا .

النقل واليقين . . النقد و الشك

تتسم الطريقة النقلية، بالقدرة المفرطة وغير المنطقية على اليقين بقضايا لا يمكن التيقن منها وفق آليات الضبط العلمى فى للوصول لليقين ،وهى الآليات التى حددها المجتمع العلمى عبر مئات السنين ،وتحققت بسببها الثورة العلمية والحضارية التى شهدتها الإنسانية فى العصر الحديث، والتى تتحدد فى عدة مناهج للبحث العلمى بهدف الوصول للحقيقة المنزهة عن الغرض والقابلة للدحض باستمرار عبر البحث العلمى..

أما لدى الطريقة النقلية،فإن مصدر اليقين يصبح هو مجرد الثقة الشخصية فى مصدر المنقول ،و أحيانا أخرى مجرد الرغبة فى اليقين لا أكثر من أجل الراحة النفسية أو العقلية ،أو أحيانا الرضوخ للمؤثرات الاجتماعية المحيطة فى الأسرة أو المدرسة أو أجهزة الأعلام،أو أخيرا عدم القدرة على تحمل تبعات الاختلاف مع الراى السائد اجتماعيا .

فالخبر لدى العقلية النقلية قابل للصدق غالبا وليس قابل للصدق والكذب، وعلى ما يبدو فإن غالبية البشر قابلين للإيحاء والتصديق والثقة في المنقول إليهم، وإنهم غالبا لا يتصورون إمكانية الكذب والتضليل والخداع في ممارستهم اليومية سواء من الغير أو من أنفسهم، وأن كانوا يتصورونها عقليا. وهو الأمر الذي يستغله الدجالون من كل شاكلة ولون .

تتسم الطريقة النقدية بالقدرة على الشك فيما ينقل إليها، واليقين فقط بما يمكن التيقن منه ، وفق آليات الضبط العلمى، فيصبح مصدر كل من الشك واليقين، هو الممارسة العملية، هو التجربة الواقعية ، وليس المنقول والمنصوص عليه ، وليس الثقة الشخصية والرغبة في اليقين واستسهاله، ولا الرضوخ للمؤثرات الاجتماعية ، بل امتلاك شجاعة التمرد والشك ، وليصبح كل منقول قابل للصدق والكذب مهما كان مصدره.

ومسألة التخلص من التراث المنقول مهما بلغت سخافته ولا عقلانيته تبدو فى غاية الصعوبة بالنسبة لغالبية البشر، فهناك من الظروف الاجتماعية، والدوافع النفسية، والملكات العقلية، ما يحول دون الشك والنقد والتمرد أحيانا، أو يؤدي إليهم أحيانا أخرى.

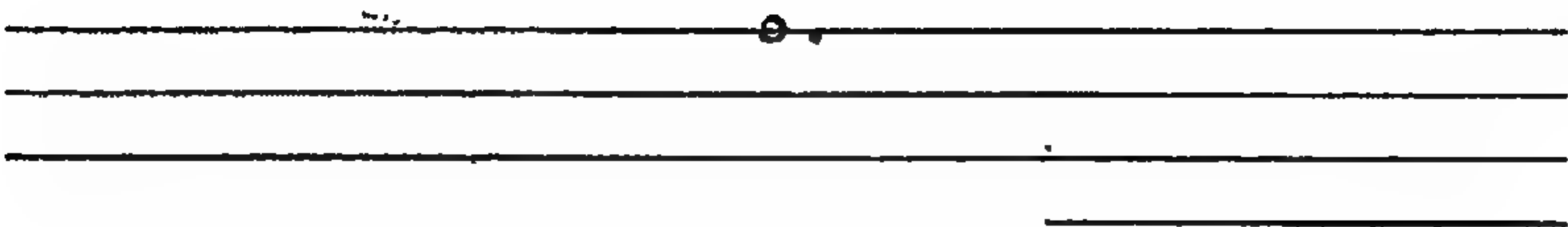
أن عقولنا أشبه بأجهزة كومبيوتر قابلة للبرمجة وتلقى المعلومات. إلا أنها تختلف عن أجهزة الكومبيوتر فى أن لديها قدرة محدودة على التحكم فيما تتلقاه بالنقد والشك والتمرد. وبما

لديها من إرادة الاعتقاد.ذلك لأنها غير مسلحة في الغالب بآليات
الضبط العلمى لتحديد ما يمكن اليقين به أو الشك فيه.

المصادر

- (١) د. جيهان رشتى-الأسس العلمية لنظريات الإعلام -ط٢-القاهرة-دار الفكر العربى ١٩٨٧-ص٥٠٠.
- (٢) يرفند إبراهيمان وآخرون : " إيران ١٩٠٠ - ١٩٨٠ " مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، إبريل ١٩٨٠، بيروت، ص٤٠.
- (٣) المصدر نفسه : ص٤١.
- (٤) شريف يونس، سيد قطب، دار طيبة، ١٩٩٥، ص٢٨٤.
- (٥) محمد السعيد إدريس، حزب الوفد والطبقة العاملة المصرية ١٩٢٤-١٩٥٢-دار الثقافة الجديدة-ط١-١٩٨٩-القاهرة-ص٤.
- (٦) شهدى عطية الشافعى-تاريخ الحركة الوطنية المصرية ١٨٨٢-١٩٥٦-دار شهدى-الطبعة الأولى-ص٢٥١ و ما بعدها.
- (٧) جمال عبد الناصر-شروق مبدأ الناصرية-دار البيان للطباعة والنشر-ص١٣٤.
- (٨) سيد زهران-الناصرية-الأيدولوجية والمجتمع-مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر-ط١-أكتوبر ١٩٨٩-ص٣٨.
- (٩) أحمد طاهر اليسار العربى وقضايا المستقبل-مركز البحوث العربية-مكتبة مذبولى-١٩٩٨-ط١-ص٣٠٤.
- (١٠) الكسى جيلو خوفتسيف-الثورة الثقافية عن قرب-مذكرات شاهد عيان-دار التقدم-موسكو-١٩٨٥-ص١٦٢.
- (١١) جون مولينو-ما هو التراث الماركسى الحقيقى-ص٤١.
- (١٢) بوناماريوف وآخرين-موجز تاريخ الحزب الشيوعى السوفيتى-دار التقدم-موسكو-١٩٧٠-ص٢٦١.
- (١٣) محمد أبو زهرة، ابن تيميه، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص٢١١.
- (١٤) سيد قطب، معالم على الطريق، ص٨.

- (١٥) د. عبد الهادى النجار: "الإسلام والاقتصاد" سلسلة عالم المعرفة، العدد ٦٣، مارس ١٩٨٣، ص ٢٣.
- (١٦) د. عبد الحميد الغزالى: "مقدمة فى الاقتصاديات الكلية - الفئود والبنوك"، دار النهضة العربية، ص ٣٧٤ القاهرة، ١٩٨٥.
- (١٧) د. ميلاد حنا-من ثقافة التلقين والنص إلى ثقافة الحوار والإبداع "مؤتمر مستقبل الثقافة العربية" ١١-١٤ مايو ١٩٩٧.
- (١٨) نصر حامد أبو زيد-نقد الخطاب الدينى -دار سيناء -ط١-القلهرة-ص ٩.
- (١٩) المصدر نفسه-ص ٨.
- (٢٠) المصدر نفسه-ص ١٠.
- (٢١) د. محمد جابر الأنصارى-تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى-١٩٣٠-١٩٧٠-سلسلة عالم المعرفة-الكويت-العدد ٣٥-نوفمبر ١٩٨٠-ص ٩.
- ص ٩.



٢- استيعاب الآخر ونفى الآخر

يتلقى الإنسان الأفكار المختلفة في شكل منظومات متنوعة من الأفكار المترابطة أو غير المترابطة: الأديان، والإيديولوجيات، والمذاهب المختلفة.

إلا أن الأديان بطبيعتها ليست أفكارا مترابطة داخليا، أو بالأدق مترابطة ترابطا خارجيا ناتجا عن وحدة السلطة التي تتبع منها، فليس هناك ترابط فكري بين الصلاة والصوم، أو بينهما وبين حد الردة، أو آداب التبول في الخلاء.. وإنما هي مترابطة تراصا منتظما بجانب بعضها البعض، بوصفها مجموعة الأوامر أو مدونة الأوامر الإلهية.

أما المذاهب النظرية والفلسفية، فعناصرها تتواجد على مستويات مختلفة، ولا يؤدي الطعن في جزء منها بالضرورة إلى سقوطها فأنت تستطيع أن تنقد تمييز كانط بين الجميل والجليل دون أن تسقط فلسفته الأساسية، ولكنك إذا نقدت مفهوم "الشيء في ذاته" (*) عرضت النظرية لخطر كبير، وكذلك الأمر بالنسبة لماركس، فأنت تستطيع أن تعترض - على - مثلا - تقسيم الرأسمال إلى قطاع أ وقطاع ب دون مشاكل كبيرة، ولكن

(*) الشيء في ذاته هو حقيقة الشيء التي لا يمكن أن نعرفها عبر حواسنا البشرية التي لا تستطيع أن تتعرف إلا على مظاهر الأشياء دون القدرة على النفاذ إلى جوهرها، وهذا المفهوم أساسى فى فلسفة كانط.

الطعن فى فكرة الصراع الطبقي - يضع النظرية كلها محلا للتساؤل.

تتبنى الطريقة النقلية إحدى المنظومات الفكرية المنقولة إليها ككتلة جامدة لا تمتزج ولا تتأثر بغيرها من المنظومات، ولا تقبل هذه المنظومات بالتخلي عن أحد أجزائها، ويصبح الانحراف عن أى فكرة فى هذه المنظومة هو خروج على الدين أو الأيديولوجية أو المذهب، فإذا كان الإسلام - مثلا - يقوم على الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر، فإن الشك فى أى منها يخرج الإنسان من الإسلام، ومن يمتنع عن القيام بأحد فرائضه عامدا مع القدرة على القيام بها يصبح إما عاصيا أو كافرا أو بين المنزلتين، وفقا لمذاهب أهل السنة أو الخوارج أو المعتزلة على التوالي.

والخلاصة أن الدين كما يفهمه الإسلام السياسى ليس منظومة مترابطة، وإنما مدونة قانونية تفتقر إلى التماسك الداخلى - كما يتضح من الفقرة الأولى - ومسألة عرضها كمنظومة مترابطة منطقيا ليس فى الواقع سوى خدعة تقوم بها بعض أجنحة الإسلام السياسى نفسه، أو بالأدق : الذين يحاولون تفسيره تفسيراً عقلانياً.

وغالبا ما تبدأ الأديان والأيديولوجيات والمذاهب المختلفة كحركة نقدية لمنظومة ما أو جزءا من منظومة أفكار، فالمسيحية هى حركة نقد بصورة معينة لليهودية،

والبروتستانتية كمذهب ديني قد قامت على أساس نقد مذهب آخر داخل نفس الدين المسيحي وهو الكاثوليكية، ولذلك فالبروتستانتية ليست مجرد مذهب أيضا في المسيحية، إذ إنها فتحت باب التأويل على مصراعيه، ولذلك يوجد المئات من المذاهب البروتستانتية ، في حين لا توجد سوى كنيسة كاثوليكية واحدة.

وسرعان ما تتحول حركة النقد الأولية إلى منظومة جامدة من الأفكار : إما أن يؤمن بها ككل أو يكفر بها ككل، و أي نقد من داخلها يتحول - إن أجلا أو عاجلا - إلى منظومة جديدة متميزة، فالماركسية نفسها قد بدأت كحركة نقدية كبرى للاقتصاد السياسى الإنجليزى، والفلسفة الألمانية، والاشتراكية الخيالية الفرنسية، ولكنها تحولت على يد الكثير من معتقيها إلى نوع من المنظومة الجامدة شبه الدينية، لها نصوصها المقدسة التى يرجع إليها دائما، ولا يجوز لماركسى الخروج عنها رغم أنف ماركس نفسه.

الطريقة النقلية تسجن نفسها داخل منظومتها السلافية، وترفض النظر للمنظومات الأخرى، التى تنظر لها نظرة عدائية، وتعتبرها جميعها - وبكل ما فيها - الخطأ بعينه ؛ فهى تنفيها بنفى حقا فى الوجود، وتنزع عنها رداء الحقيقة التى تدعى أنها ترتديه وحدها وتصممها بعار الزيف والكذب، فالنقلون لا يرون إلا نوعين من المنظومات، منظومة واحدة صحيحة

تعبّر عن الحقيقة التى هى تراثهم المنقول، ومنظومات أخرى
هى الخطأ بعينه.

وعلى النقيض من هذا فإن الطريقة النقدية لا تتلقى
الأفكار والمنظومات الفكرية بإذعان تام، وإنما بروح النقد
العلمى ؛ ولذلك فهى تفتح كل حواسها وكامل قدرات عقلها، لكل
ما تتلقاه من الخارج، بل إنها لا تكل ولا تمل من البحث عن
الحقيقة التى لا يمكن لها أن تصل إليها، إذا ما تعاملت مع الآخر
بمنطق النفى المطلق، بل ونظرا لحيويتها فإنها تصبح قادرة
على تناول ما تجده من مظاهر و أفكار محيطة بها ،وتهضمها
وفق مناهج العلم : بالتحليل والتركيب والتجربة المنضبطة
الموضوعية... الخ ، و تمتص ما يتوافق مع هذه المناهج، وتلفظ
ما لا يتوافق معها، وبما تمتصه وتستوعبه وباختباره فى الواقع
ينمو أفقها ويتسع، وتدرك العالم كما هو فى الواقع لا كما هو فى
الخيال أو فى الأسطورة.

إن المنهج النقلى النافى للآخر لا يدرك أن للحقيقة دائما
أوجه متعددة ، وأحيانا متناقضة . واننا لا يمكن أن نصل إليها
إلا بالنظر إلى كافة وجوها. يذكرنا هذا بمجموعة من العميان
فى الهند_ هكذا تحكى القصيص- أتوا إليهم بفيل دون أن
يخبروهم بحقيقته ، وطلبوا منهم أن يعرفوا طبيعته، فمن لمس
قدمه قال أنها جزع شجرة، ومن لمس الأذن قال أنها ورقة شجرة
كبيرة، ومن لمس الناب قال أنه قوس ، ومن لمس البطن قال إنها

صخرة ضخمة، وهكذا لم يصل أحدهم إلى حقيقة الفيل . لأن كل منهم كان يلمس جانبا واحدا منه، إلا أن هذا لا يعنى عدم وجود الفيل كحقيقة موضوعية يدركها المبصرون الذين يرون الفيل دفعة واحدة من كافة وجوهه . وعلى العكس من هذا نرى النافين للآخر، الذين لا يعترفون بالتنوع فى الأسباب والنتائج، فى كل الأشياء ومظاهرها المختلفة بالوجوه المتعددة للحقائق أي أنهم أحاديوا الجانب.

تميزت الكثير من نظريات العلم فى القرن التاسع عشر وما قبله بأنها أحادية الجانب إلى حد كبير (راجع الفصل الأول فيما يتعلق بتفسير الضوء). ففى علم الجريمة مثلا نجد نظرية لومبروزو التى ترجع الجريمة إلى ارتداد المجرم جسمانيا ونفسيا إلى ما كان عليه أسلافنا المتوحشين من أشباه القرود. ولذلك فالمجرم لابد وأن يتميز بصفاتهم الجسمانية كالفك البارز و الجبهة المنحدرة والملامح المتنافرة .

ثم النظريات التى ترجع الجريمة لأسباب نفسية، فالمجرم لديها هو شخص مريض نفسيا بالأساس، ثم النظريات التى تفسر الجريمة بأسباب اقتصادية فقط، أو اجتماعية فحسب، وأخيرا النظريات التى ترجع الجريمة لأسباب وراثية أو فسيولوجية أو لكيمياء الجسم لا أكثر.. الخ .

ولاشك أن كل هذه النظريات تحدد سبب واحد فقط لتفسير الظاهرة إلا أنه وبالرغم من إمكانية صحته فى حد ذاته ليس

كافيا وحده لتفسيرها. فالجريمة شأنها شأن أى ظاهرة فى الوجود هى محصلة تفاعل أسباب متنوعة. وتفاعل الأسباب يؤدى إلى عالم من الاحتمالات لا يقين فيها ولاحتمية. فأسباب تعطل أسباب أخرى وأسباب تتضافر مع أسباب فتحدث النتيجة، فالتربية قد تتدخل فى تقويم الأسباب الوراثية. والأمراض النفسية قد تصبح عاملا فى ارتكاب الجرائم أحيانا إلا أنها لا تسبب الجرائم أحيانا أخرى، ذلك لأن تأثير المرض النفسى فى ارتكاب الجريمة على سبيل المثال مشروط بتوافر شروط أخرى فتمنعه من التأثير أو تجعله مؤثرا، وأسباب تضاف إلى أسباب أخرى فتضاعف التأثير، أو تغير من النتائج وهكذا فالأسباب الاقتصادية قد تسبب الجريمة إلا أن التنشئة الاجتماعية قد تساعد على ارتكاب الجريمة أو تحبط إمكانيتها.

كثيرا ما أسأل نفسى لماذا يشجع الناس فريق لكرة القدم ويتعصبون له بل ويذوبون فى نشاطه دون أن يشاركوه اللعب ولا المجهود قل أم كثر، وليس لهم أى مصلحة من أى نوع فيما قد يحققه من نصر أو هزيمة، ولا توجد أى حكمة فى أن يستنزفوا وقتهم وطاقاتهم وأعصابهم فى الاهتمام المرضى بمعاركه. والسؤال الأهم لماذا يتعصبون ضد فريق آخر ولا يشجعوه بل ويكرهونه. وخصوصا أن كلا الفريقين قد يتبادلا

الانتصارات والهزائم ،واللعب الجميل والردى.إذا كان ما فى
هذا ما يبرر بشكل كافى تشجيع فريق دون آخر.

لماذا نستكر ونرفض ونسخر بل ونندهش إزاء ما لم
نعتاد عليه من أساليب للحياه من طعام وملبس وعادات وتقاليـد
بل ،ونندهش من ممارسة الآخرين لها ،وكانها أمور تدل على
خلل ما فى الطبيعة والعقل والذوق غير ملتفتين أنهم أيضا
ينظرون إلى ما نمارسه بنفس الرفض والسخرية والاستكار؟.

والإجابة هى فى طريقة نفى الآخر التى تضخم هذا الميل
فى أن يتشابه البشر فى كل شىء ،وأن تتماثل أشكال الحياه
،فهناك دائما قالب واحد للحياه لا يجب الخروج عنه ،وهو ميل
يرفض التنوع الذى ينبع من الميول المختلفه للبشر،هذا التنوع
الذى يثرى الحياه الإنسانيه، ويعنى إمكانية الإبداع.

ولا يعنى هذا قبول كل ما نراه من أساليب للحياه فهناك
من السلوكيات وطرق التفكير ما يستوجب الرفض والإدانة
والمقاومة وما لا يمكن قبوله اجتماعيا ،ومن ثم يجب نفيه.ومن
ثم فنفى أو استيعاب الآخر لابد وأن يكون مشروطا بالضرورة
الاجتماعية.وهى التى تحدد متى نتسامح مع المختلف، ومتى لا
نتسامح.وهى أمور تتحدد وفقا للموقف من الصراعات
الاجتماعية الجارية فى المجتمع حيث يتمترس الناس على
جوانب الصراع وفقا لمصالحهم الاجتماعية فيمارسون نفى
الآخر أو استيعابه.

النفي المطلق للآخر:

نستطيع أن نرصد ما تتميز به أى جماعة عقلية من نفي مطلق للآخر من خلال تقسيم سيد قطب - المفكر الأول للحركة الإسلامية الحديثة - للمجتمعات، وبالتالي ما تسودها من أفكار ونظم، إلى جاهلية وإسلامية، ولا شئ سواهما : فملة الكفر واحدة فى مواجهة ملة الإيمان الواحدة، فيكتب "ليست مهمتنا أن نصطلىح مع واقع هذا المجتمع الجاهلى، ولا ندين له بالولاء ؛ فهو بهذه الصفة - صفة الجاهلية - غير قابل لأن نتصلح معه. إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولا لنغير هذا المجتمع أخيرا. إن أولى الخطوات فى طريقنا هى أن نستعلى على هذا المجتمع الجاهلى وقيمه وتصوراتة، ولا نعتزل نحن عن قيمنا وتصوراتنا قليلا أو كثيرا لنتلقى معه فى منتصف الطريق.. كلا، إننا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة، فإننا نفقد المنهج ونفقد الطريق (١).

و لى يؤسس سيد قطب الفكرة التى يقوم عليها رفض الآخر بالكامل، فى حين أن على هذا الآخر أن يتخلى عن مجمل أفكاره ، ويتبنى بالكامل أيضا وبلا قيد أو شرط منظومته هو الفكرية، فإنه يحيل كل هذا الكم الهائل والمتنوع من الأفكار التى أنجزتها البشرية إلى أنها "إحدى مصايد اليهود العالمية (٢)،

وبالرغم من خطأ هذا الادعاء، ومدى سخافته وتفاهته، إلا أنه الحجة الأكثر شيوعاً لرفض أكثر الأفكار رقىا وعلمية، سواء أكانت لغير اليهود مثل دارون أو لليهود مثل فرويد، وبهذا تتحول الكراهية الهستيرية لليهود إلى تأليه لهذه الأقلية الضئيلة من البشر (١٧ مليون من ستة مليارات)، التي أسهم عدد من أفرادها في منجزات الحضارة العالمية، كغيرهم من البشر، لعدة أسباب منها تواجدهم بشكل مكثف (٩٠% من يهود العالم) في مركز هذه الحضارة في العصر الحديث ولذلك كانت لإبداعاتهم ومساهماتهم كل هذا الوضوح بفضل هذا التواجد، بالإضافة إلى خروجهم من الجيتو في القرن التاسع عشر، عندما تحرروا من الاضطهاد، وبفضل الرغبة في التحرر من الاضطهاد أيضا التي جعلتهم يحاولون إثبات الذات وإثبات الجدارة بالتحرر، وذلك بالمشاركة الإيجابية في صنع الحضارة الإنسانية. وأخيرا والأهم أنهم شكلوا وما يزالون قطاعا هاما ومؤثرا في الطبقة الرأسمالية السائدة اجتماعيا على اعتبار احتكارهم مهنة الصيرفة ثم أعمال البنوك في المدن الحرة التي نشأت فيها البورجوازية.

وهكذا يتم من زاوية التأكيد على العداء، الإدعاء أن هذه الأقلية أنتجت للبشرية كل إنجازاتها المادية والفكرية، بينما بقيت الأغلبية خامدة وغبية : فهي إما أن تنتظر ما يمن به عليها اليهود من الإنجازات الفكرية الشريرة بطبيعتها، أو تقبل الإسلام كما يفهمه سيد قطب، باعتباره المنهج الإلهي الموجه

للشعر. وهو بهذا يؤله العدو من حيث لا يدري، أليس من الواجب
وفقا لإدعاء سيد قطب نفسه. أن تتسيد تلك الأقلية العبقريّة بلقى
الشعر الأغبياء، ماداموا على هذا النحو الذى يدعيه من العبقريّة؟
وبهذا تتحقّق ادعاءاتهم العنصريّة بأنهم شعب الله المختار، وبأن
لهم الحق الإلهي فى استعباد الأغيار.

ولأن عقلية نفى الآخر تتعامل بمنطق إمّا - أو، أو
بمعنى آخر : اللونين الأبيض والأسود، الخطأ المطلق والصواب
المطلق، فإن عادل حسين يبرر رفضه لكل النظريات ذات
الأصول الغربية بشكل عام "بإذا كان ديننا يخالف دينهم - أى إذا
كانت حضارتنا الإسلامية لها أصول تختلف تماما عن أصول
الحضارة الغربية - فإن ما يتفرع عن أصولنا من نظريات
يختلف بالضرورة عن نظريات أهل الغرب فى أمور الاقتصاد
والاجتماع"^(١٢). وهكذا يتم رفض أرقى ما وصلت إليه البشرية
من إنتاج فكري ومن علوم اجتماعية، لا خطأ فيها أو صواب،
وأنما لمجرد إنها صادرة من الآخر، الذى يختلف عنا
بالضرورة. ما أغرب هذا المنطق، فكان الأوربيون نوع آخر من
الكائنات الحية تختلف عقولهم عن عقولنا هكذا بالطبيعة
البيولوجية المغروزة فيهم وفينا! والصحيح أن نقول الأوربيون
وليس الغربيون لتوخي الدقة فنحن فى مصر وشمال أفريقيا
غرب بالنسبة لآسيا كلها بما فيها روسيا وشرق أوروبا - وهكذا

يتم تسوية كل ما يأتى من أوروبا أرقى ما فيه من إنتاج فكري.
بأحط ما فيه من إنتاج فكري.

وبالنسبة لتأصيل عادل حسين لفكرة نفى الآخر، فهي محاولة لتطوير منظومة أرقى، حيث تحل فكرة الحضارة محل فكرة الله، باعتبارها تنتج كل الظواهر الاجتماعية "بالمعنى الواسع للكلمة" أى ليس فقط النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بل الفنون والآداب والأخلاق والقانون والفلسفة.. الخ، وهي تتطوى على فكرة وجود جوهر حضارى تتبعث منه كل هذه المظاهر هذا الجوهر الواحد الذى يجعل كل هذه المظاهر مترابطة بشكل ما، إلا أن المضمون السياسى للفكرة يشبه تماما المضمون السياسى لفكرة سيد قطب، من حيث استبعاد ما لا يروق لعادل حسين من الأفكار والمؤسسات والقيم الغربية، وقبول ما يتفق مع "ديننا". وهكذا يمتزج الدين بالجوهر الحضارى - فى تقديره - دون أدنى تمييز بينهما؛ فيتغافل عن أن الدين أحد مظاهر الحضارة المتعددة بطبيعتها فأفكار ابن الراوندى و زكريا الرازى الإلحادية، وأشعار أبى نواس ومسلم بن الوليد الماجنة، والاستبداد الشرقى للخلافة الإسلامية طوال العصور الأموية والعباسية والفاطمية والعثمانية.. تنتمى بلا شك إلى الحضارة الإسلامية، إلا أنه لا يعقل اعتبارها مظاهر ذات جذور فى الدين الإسلامى، كما أن الدين الإسلامى ذو خطاب عالمى يتجاوز القوميات والأعراق واللغات والأجناس بل

والحضارات ويعتقد أتباعه أنه خالد إلى أن يرث الله الأرض وما عليها؛ ولذلك فإنه لا يصح ربطه - بشكل متعسف - بحضارة بعينها، أو قومية بذاتها إلا إذا رغبتنا في أن تقتصر رسالته على المنطقة الإسلامية فقط دون باقى البشر.

يرتبط فكر الإسلام السياسى عموما بفكر التحرر من التبعية للغرب، وهو يربط بين التبعية الثقافية والحضارية، وبين التبعية الاقتصادية والسياسية، فيكتب د. محمد مورو "فها يلعب نشاطه الثقافى -أى الغرب- دوره الحاسم فى تغيير العقول والقلوب، وأن يلحقنا به سياسيا واقتصاديا، وعليه لاستدامة ذلك أن يلحقنا به حضاريا وفكريا، وهذا ما يعبر عنه بالاستعمار الفكرى والحضارى"^(١)..والحقيقة التى لا يمكن أن ينكرها أحد، هى وجود تبعية حتمية للأمم المتقدمة التى تشكل فى عصرنا هذا "الشمال" من الأمم المتخلفة والتى تشمل الجنوب بما فيه منطقتنا إلا أن التحرر من التبعية لا يأتى من خلال رفض مظاهر التقدم المادية والفكرية للشمال، بل من خلال استيعابها، وبالتالي التقدم بتجاوزها بخطوات أكثر تقدما إن أمكن أو بالمشاركة فى رحلة تقدمها إنتاجا و استهلاكاً، وهذا أضعف الإيمان.. هذا هو الطريق الوحيد للتحرر من التبعية، لا التمسك بمظاهر التخلف الذى يكرس التبعية ولا يقضى عليها.

فالحضارة الإسلامية قد بنيت على أساس من حركة الترجمة الواسعة فى العصر العباسى لتراث الروم والفرس

والإغريق والهنود، وليس برفض هذا التراث، بحجة أنه أتى من الآخر المختلف عنا، وهم لم يقتصروا في ترجماتهم على التراث الإنساني في العلوم الطبيعية فحسب، بل ترجموا الفلسفة والآداب، وتأثروا بالفنون والعادات والتقاليد.

وقد نشأت الحضارة الرأسمالية في غرب ووسط أوروبا بتجاوز تراث القرون الوسطى الإقطاعية، معتمدة ومستفيدة من تراث الحضارة الإسلامية الأكثر تقدماً، إلا أنها تجاوزته بعد أن أدى دوره بالنسبة لها، مع ملاحظة أن الحضارة الرأسمالية المسماة خطأ بالغربية - شكلت قطيعة نسبية مع ما كان قبلها من حضارات على شتى المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، بدءاً من عصر النهضة والتوير والثورة الصناعية والعلمية. وهي عملية استغرقت عدة قرون من أجل إنجاز تلك القطيعة.

نفي الآخر وتمثيل الحقيقة

نفي الآخر يؤدي بلا شك إلى تكفيره، والتكفير ونفي الآخر ليس خاصية عقلية لبعض البشر ولا المتدينين فحسب ولا الجماعات المتطرفة فقط، فالدولة تستخدمه في تبرير سياستها تجاه خصومها الجذريين، وتؤسس نفسها على أساس أيديولوجية تعتبرها وحدها الصحيحة وكل من يخالفها فهو خائن أو كافر : ألا تنتهم الدولة المصرية الجماعات الإسلامية بالخروج عن صحيح الدين، كما يتهمها هؤلاء بالكفر والخروج عنه.

ومن منطلق نفى الآخر ومن ثم تكفيره - الذى هو إعدامه أدبيا - لا يمكن أن تكون هناك ديمقراطية حقيقية، ولا حرية فعلية، حتى على المستوى الضيق للديمقراطية كما هى موجودة ببلاد الشمال المتقدم.

ذكر الكسى جيلوخوفتسيف فى كتابه الثورة الثقافية من قرب هذا الحوار الذى دار بينه وبين أحد أفراد الحرس الأحمر الصينى: "لكن لماذا تهينون كرامتهم الإنسانية وتضربونهم وتبصقون عليهم؟ وفكر الحارس قليلا قبل أن يقول:

إنه صراع طبقى وهؤلاء هم أعداؤنا الطبقيين. وهل لدى العدو الطبقى كرامة إنسانية؟ إنه من المضحك أن تقول ذلك! إننا لا نعتبرهم بشرا. إنه يجب علينا أن نسحقهم. حيث أن المجتمع القديم قد قدس معارف لا شأن لها. أن واجبنا اليوم يقضى بأن نقتلع من نفوس الجماهير كل احترام للمعارف الجدياء عند طبقة المثقفين القدامى. لذلك فنحن نطوف بهم على دقات الطبول ونلبسهم الأردية المزرية فلير الجميع كيف أن هؤلاء مضحكون وعديمو الحيلة. أن معارفهم لتساوى ملاليم. كيف كان هؤلاء فى الماضى؟ كيف رفضوا دراسة مؤلفات الرئيس ماو بمنتهى الوقاحة؟ لقد تناولوا علينا نحن جيل الثورة الناشئ، ولم يفهموا أن مؤلفات ماوتسى تونج هى قمة الفكر الإنسانى" (٥).

ويذكر ما كانت شبيبة الحرس الأحمر تردده فترة الثورة الثقافية "من أن الانتهازيين اليمينيين هم فقط الذين يسلكون طريقا يخالف أفكار الرئيس ماو"(٦).

وفى كتاب موجز تاريخ الحزب الشيوعى السوفيتى يكتب المؤلفون "وقد تعقد الوضع فى الحزب وفى هيئته القيادية فسأى نعت لم يلصقها الشيوعيون اليساريون بأنصار عقد الصلح لينين ورفاقه بالفكر فقد نعتوهم بالانتهازيين اليمينيين وبأنصار الاتفاق مع الإمبرياليين وبخونة مصالح البروليتاريا العالمية أما هم الثوريون فائقو الثورية فقد ذهبوا إلى حد التصريح بأنه من الصائب والعقلانى لما فيه من مصلحة الثورة العالمية الاقصاد حتى على فقدان السلطة السوفيتية ،وقد وصف لينين تصريحهم بأنه فظيع وغريب. وكشف فى مؤلفاته وخطاباته العديدة خطوة فخطوة مغامرة اليساريين وجوهرهم البورجوازي الصغير"(٧).

"وهب عضوا اللجنة المركزية كامينيف وزينوفيف إلى مساعدة تروتسكى وقبل ذلك كانا يعارضان تروتسكى ولكنهما شكلا ما سمي بالمعارضة الجديدة وشرعا مع تروتسكى يناضلان ضد الحزب وضد اللينينية هذا مع العلم انهما مثلهما مثل تروتسكى كانا يتستران باللينينية ويقسمان بين الاخلاص لها ويستشهدان بأقوال لينين ويشوهان جوهرها"(٨).

وعلى الجانب الليبرالى فى مصر فأن سعد زغلول لم يشأ أن يمثل التيار اليسارى فى الوفد بل كان متشددا غاية التشدد فى

موقفه تجاه اليسار ليس فقط فى مصر بل وحتى فى الخارج عندما ذهب إلى فرنسا ولم يجد من يستمع إليه غير الحزب الاشتراكى الفرنسى" (٩).

"وقد دار نقاش هام حول قيام حزب شيوعى مصرى فى العهد الليبرالى الجديد وكان الدكتور وحيد رأفت قد أبدى رأيه فى حديث صحفى بأنه كان لا يمكن الحجز على حريات الأفراد والجماعات فى تكوين الأحزاب السياسية التى تلائمهم لتعبر عن مقاصدهم وبرامجهم، إلا أنه يجب أن لا يسمح بقيام حزب شيوعى. لماذا؟ لأن مصر ليست دولة شيوعية" (١٠). وهل كانت البلاد التى تسمح بنشاط الأحزاب الشيوعية. شيوعية؟.

وقد يتفهم المرء أن ينفى الماركسيون بعضهم البعض أو ينفون غيرهم ذلك لأن الماركسية منظومة فكرية مركبة من فلسفة ونظريات علمية وأيديولوجية، ومن ثم فقد يختلف الماركسيون فيما بينهم فى التفسير والتأويل والتحليل. كما يختلف الإسلاميون فيما بينهم كون الإسلام دين قائم على نص مقدس خاضع للتفسير والتأويل وفق القدرات والمصالح المتنوعة للمفسرين والمؤولين. أما أن يفعلها القوميون العرب والذين يستندون إلى فكرة سياسية بسيطة هى أن السكان ما بين الخليج العربى والمحيط الأطلنطى، أمة واحدة مقسمة بفعل الاستعمار إلى أقطار مختلفة، وأن على هذه الأمة أن تتوحد. وبرغم ذلك فإن حزب البعث العربى الاشتراكى الذى يعتبر نفسه حزبا قوميا

واحدا على نطاق العالم العربى بأسره منقسم إلى العديد من القيادات القومية والقطرية، كما أن مؤسسه ميشيل علق قد أنتقد الوحدة مع مصر بعد الانفصال على أساس الاختلافات الإقليمية بين مصر وسوريا، وبسبب سيطرة المصريين على دولة الوحدة متناسيا شعاره الشهير "أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة" وبسبب استبداد جمال عبد الناصر، متناسيا أنه هو الذى كان المفكر الأول والمؤسس لاستبداد البعث فى سوريا والعراق والغريب أن حزب البعث العربى الاشتراكى يحكم كل من سوريا والعراق منذ ثلاثين عام، ولم نسمع عن أى تحرك وحدوى جاد بين البلدين. وأن كنا نسمع فقط عن الصراع بينهما. وأن كان العراق قد حارب إيران لثمان سنوات، وغزا بعدها الكويت، إلا أنه لم يهاجم إسرائيل التى تحتل الأرض العربية منذ نصف قرن. والأرض السورية منذ ما يزيد عن ثلاثين عام. وقد أتهم ساطع الحصرى ميشيل علق بالعقوق بالقومية العربية عندما هاجم جمال عبد الناصر بعد الانفصال، إلا أنه علل ذلك بأن علق كان يرفع شعاره القومى حبا فى الزعامة لا حبا فى القومية (١١). والحقيقة أن تفسير المسألة أعمق من ذلك بكثير، إذ تجدها فى فكرة التمثيل الوحيد للحقيقة. فالعقل النافى للآخر يظن أنه وحده الذى يمتلك الحقيقة، وأنه ممثلها الشرعى الوحيد، وأنه لا يقبل أن يشاركه آخر هذا التمثيل. فكما كان الوفد ليس حزبا من الأحزاب، إنما هو إرادة الأمة، فالبعث ليس حزبا

من الأحزاب وإنما هو ممثل الأمة الذي لا يجوز لأحد دونه
التحدث باسمها أو تحقيق أمانيتها. ويتدرج التمثيل من الحزب
لأحد الزعماء المتنافسين على التمثيل دون سواه. عبد الناصر أو
عفلق ، صدام أو الأسد .

فقد دافع مكرم عبيد عن التصرفات المنافية للديمقراطية
لقيادة الوفد بقوله: "إن ما قيل عن استبداد سعد أو النحاس
واستئثارهم بالرأي كل هذا كلام لا طائل تحته ولا معنى له لأن
محور الوفد هو إرادة الأمة وليس إرادة سعد أو مصطفى" (١٢).
ولأن إرادة الأمة تقديرية ومفترضة فإن من تمثلها هي إرادة
الفرد الزعيم وهي إرادة حقيقية .

كيف ينظر المتعصبون دينيا إلى الآخرين؟

عندما يصبح الاختلاف في الرأي مبررا مشروعا
للكراهية والرفض والتكفير، لدى طريقة نفى الآخر، فإنها تنظر
للآخر ليس كما هو في الواقع، بل بما تحب هي أن تراه عليه
من سوء ، وبالتالي فإن المتعصبين للمذاهب المتباينة لا يرون
الآخرين إلا من منظورهم هم - وسأعطى القارئ بعض الأمثلة
الصارخة في جهلها ومفارقة للواقع، وباللغة في عماها.. إلا
أنها تعبر ويعمق عن مدى ما يمكن أن تصل إليه العقلانيات النافية
للآخر - : كيف كان يرى المسيحيون في أوروبا في العصور
الوسطى النبي محمد والمسلمين ؟ إنهم كانوا يرون أن "محمدًا
ساحر دمر الكنيسة في أفريقيا والشرق بالسحر والخداع وبإباحة

الاختلاط الجنسي العام^(١٦)!!، و"تعزى للمسلمين عبادة أصنام....و كان هؤلاء - المسلمون - يصفون المسيحيين "بالشرك"، معبودهم الرئيسي هو محمد إله المسلمين الرئيسي^(١٧)!! ولا شك أن أى ملم بالإسلام وتاريخه ولو بشكل سطحى، سيعرف مدى سخف كل هذه الأقاويل، ومفارقة الحقيقة.

وينظر أصحاب هذه العقلية إلى كل المخالفين لهم على أنهم كيان واحد لا تمايز بينهم، "الكاثوليك الفرنسيون - مثلاً - يفضحون المؤامرة ضد التقدم والحقيقة اللذين تمثلهما الكنيسة..". "المؤامرة الصادرة عن جبهة يمثل فيها، مع المسلمين، البروتستانت والبريطانيون والماسونيون واليهود.. المصطفون بالتساوى تحت إمرة إبليس^(١٨)". وبالمثل ينظر البروتستانت إلى الكاثوليك على أنهم "أصحاب العبادات المتعددة المشبوهة"^(١٩). وهكذا أما المسلمون - من أصحاب طريقة نفى الآخر - فإنهم يرون دينهم.. على خلاف الأديان الأخرى، فإن الإسلام لا يسمح بالغنى إلا بعد توفير حد الكفاية - "الكفاف". للفقراء"^(٢٠). والسؤال الآن : هل أصدر كاتب هذه العبارة حكمه هذا عن دراسة مقارنة لكافة الأديان على الأرض عبر التاريخ البشرى ليعرف ما إذا كانت الأديان الأخرى لا ترى مثل ما يراه الإسلام فى هذه المسألة ! والحقيقة أنه مثل كل أصحاب العقلية النافية للآخر لا يهمه أن يرى الآخرين كما هم فى الواقع، كما لا

يحب أن يرى نفسه كما هو فى الواقع، وإنما يحب أن يرى نفسه
والآخرين كما هم فى خياله.

الشرق الروحانى يستعلى على الغرب المادى!!

لاحظت فى أحيان كثيرة أن بعض من أعرفهم من
أصحاب العقليات النافية للآخر يرفضون الاطلاع على ما يقوله
الغير وما يكتبه الآخرون مما يختلف مع ما يعتقدون، وأن
بعضهم يتساءل عندما يعرض عليه كتاب أو مقال ليقرأه : هل
سيفسد هذا عقلى ؟ فهم يخشون على أنفسهم من التأثر بما يكتبه
الآخرون، حيث إنهم مكتفون بما هم به مؤمنون، وهذه الظاهرة
تحمل وجهين متناقضين : الأول هو الخوف من التأثر بالآخر،
وهو أمر لا يمكن أن ينشأ إلا من شعور قوى بهشاشة ما يؤمن
به، لأنه لو كان يشعر بقوة حجته ما خاف الاطلاع على فكر
الآخر، الوجه الآخر المتناقض هو الاستعلاء على الآخر،
والاكتفاء بما تحمله "الأنا" من منظومة أفكار، وما تقدسه من
نصوص، وما ترجع إليه من مصادر معتمدة.

وقد كان الأكثر صراحة فى الدعوة المتطرفة لهذه
الطريقة ومنظرها الأكبر هو سيد قطب الذى كتب عن نفسه..
"إنما عرفت الجاهلية على حقيقتها، وعلى انحرافها وعلى
ضآلتها وعلى قزامتها وعلى جعجعتها وانتفاشها وعلى غرورها
وادعاءها كذلك وعلمت علم اليقين أنه لا يمكن أن يجمع المسلم
بين هذين المصدرين فى التلقى"^(١٨) وهكذا محى سيد قطب كل ما

تعبت البشرية في إنجازها عبر آلاف من السنين في شتى مجالات الفكر والإبداع بجرة قلم، وحوله إلى شئ كالعدم ، في لغة خطابية عاطفية تميز الفكر الديني، لمجرد أن يعبر عن شديد إيمانه بالإسلام، وليس نتيجة مقارنة موضوعية بين ما يسميه جاهلية، وبين يعتبره هو إسلاما !!

"ويكتب سيد قطب أيضا أن.. "المؤمن هو الأعلى.. الأعلى سندا ومصدرا، فما تكون الأرض كلها.. وما يكون الناس.. وما تكون القيم السائدة في الأرض.. والاعتبارات الشائعة عند الناس.. وهو من الله يتلقى، وإلى الله يرجع، وعلى منهجه يسير ^(١١)؟ وبالطبع فإن الآخرين يعتبرون أنفسهم الأعلى هم أيضا لما يستندون إليه من مرجعيات مختلفة يرونها الأكثر اقترابا من الحقيقة.

واستمرارا لهذا الاستعلاء يكتب د. محمد عمارة "فعلى حين لا نجد "النقل" مكانا مع "العقل" في الحضارة اليونانية، ولا نجد "العقل" مكانا مع "النقل" في الجانب الديني بالحضارات التي انطبعت بالمسيحية.. نجد الحضارة العربية الإسلامية، انطلاقا من الجوهر الأصيل والنقى للفكر الإسلامي، تقيم توازنا دائما بين هذين السبيلين من سبل الاستدلال والهداية والرشاد ^(١٢).

ولأن الاستعلاء على الآخر يقوم غالبا على المغالطة، فإن الدكتور محمد عمارة يتناسى أن محور الفلسفة المسيحية من القديس أوغسطين إلى توما الأكويني وغيرهما.. ما كانت سوى

الطبعة المسيحية لعلم الكلام الإسلامى، وأن فلسفة أوروبا فى العصور الوسطى، هى امتداد بشكل ما للفلسفة الإسلامية فى نفس العصور، وأن محور هذه وتلك هو العقل والنقل والتوفيق بينهما.. وأن كلتا الفلسفتين تم تجاوزهما من قرون عديدة فى الفلسفات الحية، وإن كانتا ما تزالان تدرسان كجزء من التاريخ الفلسفى فى الجامعات.. فالاستعلاء على الآخر يعنى أيضا وكما يكتب د. محمد عمارة "أن الخلافة لا بد أن تكون عربية قرشية - والقرشية كانت دائما رمزا لرفض حكم غير العرب للعرب" (٢٠). ومعنى هذا أنه لا بد أن لا يحكم العرب غير العرب فقط وإنما أن يخضع الجميع للقرشيين، وغير مسموح بالعكس، رغم أن الإسلام دين عالمى يتجاوز القومية والعصبية القبلية.

لعل من أبرز الأساطير فى بلادنا التى تتبع من هذه النظرة الاستعلائية هى أسطورة "الشرق الروحانى والغرب المادى" وهى أسطورة أدنى بكثير، وأقل منطقية، من أشد الأساطير بدائية وسذاجة و مع ذلك فهى "الاسطوانة المشروخة" التى يردها الجميع دون تفكير - كتابة وشفاهة - و لذلك فلن التفسير الجاهز (كالختم) لكن ما يظهر فى مجتمعنا من ظواهر غريبة لم تكن سائدة من قبل هو أن هذه الظواهر تتبع من التقليد الأعمى للغرب المادى، والمتمرد على تراثنا الروحانى، فالإنسان الغربى لا يفهم سوى إشباع غرائزه مستبعدا الإشباع الروحانى، أما نحن فكائنات روحية تعالى من شأن رغبات الروح

بالنسبة لرغبات الجسد. والحقيقة التي يتغافل عنها هؤلاء هي أن أى مجتمع بشرى من أكثر التجمعات البشرية بدائية إلى أكثرها رقىا، وفى أى مكان على الأرض، وفى أى فترة من التاريخ البشرى.. لا يقوم إلا على نوعين من الإنتاج : إنتاج مادى يلبي احتياجاته المادية، وإنتاج فكرى من أفكار سياسية وقانونية واجتماعية وفنون وآداب وعلوم وفلسفات، وعادات وتقاليد ومعايير أخلاقية وسلوكية.

وإن تلك الحضارة الرأسمالية المسماة بالغربية والموصوفة بالفساد والمادية والانحلال - والمبشر بسبب ذلك بانهارها الوشيك - أعطت الإنسانية مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان ومفاهيم المساواة والحرية والإخاء والعدالة الاجتماعية، ولا يمكن أن تكون مجرد حضارة مادية فقط، فى حين أن ما وصلت إليه تلك الحضارة من فكر وفلسفة وآداب وقيم أخلاقية أرقى بما لا يقاس من كل ما أنتجته الحضارات الأسبق تاريخيا.. ليس لأن صانعيها أفضل أو أرقى من بقية البشر، ولكن فحسب لأنهم قد توافرت لهم الظروف الموضوعية، لبدءوا صنع أحدث حضارة بشرية بنيت على إنجازات ما قبلها من حضارات بما فيها الحضارة الإسلامية ولأن طبيعة العلاقات الإنتاجية السائدة فيها وما يرتبط بها من قوى إنتاج كان لابد وأن يفرز تلك المنتجات الفكرية الأرقى.

و ها هي الآن قد خرجت من حدودها الجغرافية الضيقة لتصبح حضارة عالمية، رأسمالية كما يصفها سمير أمين، يشارك في إنجازاتها كل البشر من كل مكان فمحمد عبد السلام المسلم الباكستاني يعمل مع ستيفن واينبرج المسيحي البريطاني، ويحصلان معا عن جائزة نوبل في الفيزياء على عملهما المشترك، ويكافح الملايين من البشر من أجل حقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية، والمنتشرين في كل بلاد العالم بلا استثناء، وتصبح الألعاب الأولمبية وحماية البيئة ومكافحة المخدرات مثار اهتمام كل سكان الأرض.

والحضارة المسماة الغربية ككل حضارة بشرية وجدت بها شتى الاتجاهات والمدارس، فمن هيجل المثالي إلى فيورباخ المادي، ومن نيتشة اللاعقلاني إلى كونت الوضعي، ومن ميل الليبرالي إلى هتلر الفاشي.. وإن شئنا أن نقرأ أروع الانتقادات لمجتمع الاستهلاك وقيمه، فسنجدها عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت واليسار الجديد، وإذا كانت الرأسمالية قد نشأت في الغرب فإن أقوى منتقديها والمناضلين في سبيل القضاء عليها أتوا أيضا من الغرب، الخرافة الشائعة ترفض أن ترى في الغرب وحضارته ما تتطوى عليه من مثل عليا وأخلاق، ومن نهضة روحية وأدبية وفنية وفلسفية، والواقع أن فكر الإسلام السياسي يرى في مفهوم الفرد الحر الذي أسسته تلك الحضارة العدو الأساسي: فهو يرفض الحرية الفردية ويخاف من مظاهرها

المختلفة وهو الأمر الذى يشترك فيه مع الأصوليات المسيحية واليهودية.

فكل ما يستفز هؤلاء من مظاهر الحضارة المسماة بـ "الغربية" فى الحقيقة، إنما هو : الحرية الفردية، وخصوصا الجنسية، التى ما عرفها الغرب إلا منذ عقود قليلة، تلك الحرية التى تمارس هناك علنا، وتمارس فى أشد البلاد انغلاقا ومحافظة سرا، ثم الفصل بين العلم والغيبيات تماما، فكل العلوم من طبيعية واجتماعية وإنسانية، تدرس الواقع كما هو بصرف النظر عن أى غيبيات، وهو ما يعبر عنه عادل حسين بقوله : "إن آفة عصرنا هى انهيار الروحانيات مع سيادة النزعة المادية والدينية، فهذه النزعة هى أساس الحضارة الغربية المهيمنة..." تلك الحضارة المادية التى تفتك بها ميكروبات الفساد وأوبئة الهلاك" (٢١)، والسؤال الآن هل كان من الممكن أن تتطلق الحضارة الغربية بكل ما أنجزته من قفزات هائلة للغاية - بالقياس لما قبلها - لولا هذا الفصل الضرورى بين العلم والغيبيات .. ليدرس عالم الطبيعيات الطبيعة بكل مظاهرها، وعالم الاجتماعيات المجتمع بكل مظاهره، وعالم الإنسانيات الإنسان بكل مظاهره، كما هم فى الواقع، دون قيد عليهم من أفكار وعقائد مقدسة مسبقة، وعلى أى منهم أن يثبت لنا صدق ما اكتشفه بالتجربة والممارسة العملية، فإن أخطأ فإنه لا يتردد فى التراجع عما كان يعتقد، وإن أصاب فإن من حقه علينا أن

نصدقه، وحتى يستطيع أن ينجز ما ينجزه فإننا يجب علينا أن نمنحه كامل الحرية فى البحث العلمى؟! هذا هو ما فعلته البرجوازية الأوروبية، وهو ما أحدثت به ثورتها، وهو أعظم ما أعطته هذه الحضارة للإنسانية.. وإن كان فى نفس الوقت العار الأكبر الذى يلوث شرف هذه الحضارة من وجهة نظر الأصولية الإسلامية والدينية عموماً.

وعلى نفس هذه الحرية قامت النهضة الفنية والأدبية، فمن خلال هذه الحرية فضح لنا ديكنز مساوئ الثورة الصناعية التى عرفها البعض من خلال أوليفر تويست وأوراق بيكويك وأيام عصيبة.

فالأصولية - إذن - تتباكى على العبودية والقهر والاستبداد الذى كان يزرع فيهم الإنسان فى المجتمعات ما قبل الرأسمالية، وتريد أن تدفع الإنسانية بأسرها إلى هذا الماضى البغيض.. بدلاً من أن تدفع الإنسانية إلى مزيد من الحرية والإخاء والمساواة، وبدلاً من تجاوز القبح الرأسمالى بكل بشاعته، وهو الأكثر جمالاً من القبح الإقطاعى وما قبل الرأسمالى، إلى ما هو أكثر جمالاً من الاثنين. فالاشتراكية بكل ألوانها - كحركات ذات تاريخ طويل فى نقد الرأسمالية بكل مظاهرها - هى نفسها وليدة نفس الحضارة، ولادة نقيض الشيء منه، إلا أن هذا لم يكن بمنطق الردة إلى الماضى الذهبى، ولكن

بمنطق المزيد من التقدم والتجاوز لكل ما هو سلبي فى هذه الحضارة.

ومع ذلك فالعودة إلى الماضى كما تعلن الأصولية هو ذاته خدعة، حيث لم تعد الثورة الإيرانية بالشعب الإيرانى إلى الماضى فيما هو أساسى، وينتمى إلى الماضى، فكل من قوى وعلاقات الإنتاج تنتمى للرأسمالية، وبلا شك فإن جهاز الدولة الإيرانى جهاز عصرى يشبه غيره من الأجهزة فى الدول المختلفة، وفيما عدا المظاهر الشكلية التى تنتمى للماضى - كآزياء النساء، وولاية الفقيه وغيرها... - تظل إيران الإسلامية تنتمى للعصر الحديث وللحضارة الرأسمالية بالرغم من القناع الذى ينتمى للماضى.

نتيجة :

مسألة نفى الآخر هى أولا :- نتيجة للتفكير السلفى، والنقل بشكل عام.

وثانيا :- هى باعث ودافع لمسألة البناء السلطوى القائم على فكرة التمثيل الوحيد للحقيقة سواء أكانت الدين كما فى الحركات السياسية القائمة على أساسه. أو القومية كما فى الحركات القومية أيا ما كانت القومية التى يتحدثون باسمها. أو الطبقة العاملة كما فى الحركات الماركسية اللينينية.

فالأيديولوجية الإسلامية التى لا يوجد لها سوى مبدأ الخضوع للسلطة الإلهية، حيث كل مخالفة للأوامر كفر، وكل

نظام آخر يخرج عن ما تراه جماعات الإسلام السياسى للإسلام كفر.. حيث يأتى التكفير والنفى أساسا من وجود تفسير وحيد صحيح للنص وللمنقول، وبالتالي فإن كل ما يخالفه، هو فى صف العدو. ومن هنا فلا حرية لفكر أو رأى آخر.. ومن هنا يأتى الطابع الاستبدادي لكل حركات الإسلام السياسى، وكل حركة سياسية تعتمد على قداسة نص ما أو منقول بعينه سواء أكانت دينية أم علمانية من الحركة الإسلامية إلى الحركة الشيوعية التقليدية مرورا بالناصرية و البعثية وأي حركة فاشية أخرى.

فالماركسيون اللينينيون يضعون كل من يخالفهم الرأى والتحليل فى صف البرجوازية الكبيرة أو الصغيرة، ومن ثم لا يمنحونه شرف الانتماء للطبقة العاملة، حيث يعتبرون أنفسهم وحدهم المعبرين عن مصالح ومفاهيم الطبقة العاملة، مهما كانت ممارستهم أو أفكارهم، ولا تنشأ هذه الطريقة بين الماركسيين اللينينيين تجاه غيرهم فحسب بل وبين الماركسيين اللينينيين أنفسهم أحزابا وأفرادا حينما ينشب بينهم الخلاف فى الرأى.. وكأنما للبورجوازية آلاف الاتجاهات أما الطبقة العاملة فلها اتجاه واحد صحيح.. فيتشابهون مع سيد قطب صاحب فكرة "ملة الكفر الواحدة ضد ملة الإيمان الواحدة".

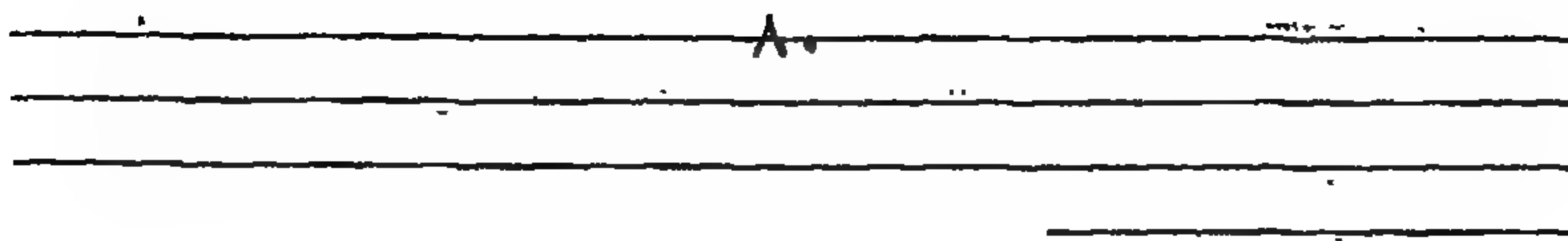
المصادر

- (١) سيد قطب : "معالم على الطريق" -، دار دمشق، ١٩٩٥ - ص ١٥.
- (٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
- (٣) عادل حسين: "الإسلام دين حضارة - مشروع للمستقبل" دار بلدى، القاهرة، ص ٣٢.
- (٤) د. محمد مورو: "طريق البشرى شاهد على سقوط العلمانية" دار الفتى المسلم، ص ١٨.
- (٥) الكسى جيلو خوفتسيف -مصدر سابق ص ١٠٨
- (٦) المصدر السابق ص ١٢٢.
- (٧) بوناماريوف و آخرون -مصدر سابق ص ١٨٣
- (٨) المصدر نفسه ص ٢٦٣
- (٩) د. محمد السعيد إدريس -مصدر سابق ص ٩٢
- (١٠) د. عبد العظيم رمضان -الصراع الاجتماعى و السياسى فى مصر - مكتبة مدبولى - ط ٢ - ص ١٠٨
- (١١) ساطع الحصرى - الإقليمية جذورها وبذورها - دار العلم للملايين - بيروت - ط ١ - ١٩٦٣
- (١٢) د. محمد السعيد إدريس -مصدر سابق ص ٤٤
- (١٣) مكسيم رودنسون : "جاذبية الإسلام" ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير، ط ١، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٠، ٢١.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ٢٧.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ٥٧.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.
- (١٧) د. عبد الهادى النجار : "الإسلام والاقتصاد" سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد ٦٣، مارس ١٩٨٣ ص ٩٢.
- (١٨) سيد قطب، معالم فى الطريق، مصدر سابق - ص ١٨٢.
- (١٩) سيد قطب، المصدر نفسه ص ٤٣

(٢٠) د. محمد عمارة، العرب والتحدى، مصدر سابق، ص ١٥.

(٢١) د. محمد عمارة، المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢٢) عادل حسين : "الإسلام دين وحضارة" ص ١٤ و ١٥.



3 - التطور والتجمد

ماذا يمكن أن نتوقع من الطريقة النقلية التي تتمسك بمنظومة من الأفكار، لا تقبل لها أن تتأثر بغيرها من المنظومات، وبالتالي فهي تمتنع عن التعرف الحقيقي على غير هذه الأفكار التي تتمسك بها لمجرد أنها منقولة إليها من سلف ما تكن له التقديس، دون باقى الأسلاف؟! فى هذه الحالة من النفى للآخر التي أشرنا إليها سابقا تتجمد الطريقة النقلية بما تحمله من أفكار، وفى حين أن الواقع هو تيار لا ينقطع من التغير والحركة والتطور، فكل ما حولنا من أشياء وعمليات بين الأشياء ومظاهر للأشياء، التي تكون الطبيعة، فى حالة حركة مستمرة، لا توجد إلا معها وبها.. وكذلك مرت الإنسانية بالعديد من أساليب الإنتاج، من البدائية إلى الرأسمالية، وما بينهما من أنماط إنتاج ما قبل رأسمالية، وعرفت البشرية مالا حصر له من المنظومات الفكرية فى حركة متتابعة من النشوء والتطور والفناء، نظم قانونية وسياسية، ودول وحكومات، وفنون وآداب وعلوم، وعادات وتقاليد ولغات.. وإزاء هذه الحركة تتصلب العقليات النقلية، وتصطمم بالجديد، فما تلبث أن تتحطم، ليمر على حطامها الجديد.

فحيث يتغير الواقع لابد و أن تتغير الأفكار، التي هي انعكاس بصورة ما له، فإما أن نوقف الواقع عن التغير، فتتجمد الأفكار، وهو ما لا يمكن أن يحدث، أو أن نتبنى أفكارا ذات مرونة كافية تسمح بغريلة عناصر الفكر الإنساني وتطويعها، لتتناسب مع الوقائع الجديدة ؛ فتغيرات الواقع هي النيران التي بفضلها تتغير الأفكار.

يعتمد الفكر النقلي على التسليم المطلق بمقدسات معينة، ونصوص مرجعية، وقيم ثابتة لا يجوز الخروج أو الانحراف عنها ولو قيد أنملة، حيث يمثل هذا الخروج وذاك الانحراف خروجا عن المنقول الذي يبنى على أساسه هذا الفكر. ولما كنا قد عرفنا من الفقرة السابقة حقيقة تغير الواقع، وبالتالي حتمية تغير الأفكار فإننا لابد أن نستنتج الطابع المتناقض بين جمود المنقول، وضرورة تطور الحركة السياسية القائمة على أساس تقديس المنقول والنص.

فالجمود هو مجرد خطاب فكري، لفكر هو في حقيقته متغير وليس جامدا بأي حال، فبالنسبة للإسلام السياسي - على سبيل المثال - نلاحظ أنه منذ رشيد رضا إلى حسن البنا إلى سيد قطب إلى محمد عبد السلام فرج، هناك تطور، وهناك مشروع سياسي يخص الواقع المعاصر، ولكن المسألة أن هذا الفكر ينطلق من فكرة الجمود، بمعنى أنه يقنع أنصاره بلى

الواقع وفقا لنص يراه هو، ويرى تفسيره له جامدا، في حين أن الأمر ليس كذلك.

فمنذ فترة طويلة تنهال علينا تلال من الكتابات التي تتنسب لما يسمى بالاقتصاد الإسلامى والذي يفهم منها فى وضوح أن جماعات الإسلام السياسى لا تطرح أشكالا مختلفة لعلاقات الإنتاج عن علاقات الإنتاج الرأسمالية - وإن كانوا لا يستخدمون مصطلحات الرأسمالية، بل يراوغون ويموهون حقيقتهم بأقنعة يسهل اختراقها بالنقد - فضلا عن أن الجمود لا يأتى من هذا الخداع الذى يسهل كشفه، وإنما من ربط جوهر النظام العصرى (أى الرأسمالية) بالدين، ولما كانت النظم الاقتصادية الاجتماعية متغيرة عبر الزمن والدين ثابت بحكم قداسته على الأقل لدى المؤمنين به، فإن هذا الربط يضىء هالة من القداسة والثبات على النظام الرأسمالى، ومن ثم الجمود الذى يفهم على أنه تقديس للوضع الراهن أمام تطورات المستقبل. فربط الرأسمالية بالإسلام يعنى تخليد الرأسمالية طالما بقى الإسلام.

فهذا الجمود هو أثر ارتباط الحركة السياسية الدينية بالدين، إلا أنه ليس واقعها الفعلى، فالسعودية بالرغم من نظامها السياسى الذى ينتمى شكليا للقرون الوسطى، يندمج اقتصادها تماما بالاقتصاد الرأسمالى العالمى، ليس فحسب كنوع من العلاقات بين اقتصادين، ولكن اندماج الجزء بالكل، حيث

علاقات الإنتاج الرأسمالية بكل ما تعنيه من انتزاع الفائض الاجتماعي من العمل المأجور لصالح الرأسماليين ملاك وسائل الإنتاج أو المسيطرين عليها من البيروقراطيين.

إن التناقض الذي يعانيه الإسلام السياسي، بين جموده في بعض المظاهر والأيدولوجية، وبين كونه حركة تغيير سياسية واجتماعية تعبر عن طبقات اجتماعية معاصرة في صراعات معاصرة، هو الذي يؤدي بها إلى الانقسام بين جماعات متطرفة لا أمل لها في السلطة : كالتكفير والهجرة حيث تميل إلى الجمود، وجماعات معتدلة مهياة أكثر للسلطة تتميز بالمرونة الكافية، التي تجعلها أكثر موائمة لمتطلبات العصر الحديث، كالإخوان المسلمين. فالأصولية لدى هؤلاء ليست عودة للمجتمع الماضي إلا ظاهرياً، وهي الخدعة التي سنتعرف على ملامحها عبر الكتاب كله.

ويمكننا أن نعرف الحقيقة الرأسمالية للنظام الاقتصادي الإسلامي كما يلي:

الرأسمالية هي شكل علاقة الإنتاج التي يقوم فيها من يسيطرون على وسائل الإنتاج بتحقيق أرباحهم من خلال شراء قوة عمل العمال مقابل أجور هي أقل في قيمتها من قيمة السلع التي ينتجونها، ومن هذه الفروق تتحقق أرباح هؤلاء الرأسماليين، وهي العلاقة السائدة الآن في كل بقاع الأرض..

إلا أن الإسلام السياسى يزعم أنه يقدم نظاما مختلفا، ويحدد د. عبد الحميد الغزالى خصائص هذا النظام فيما يلى:

١- أهمية دافع الربح فى تسيير النشاط الاقتصادى، ولكن بمفهوم وضوابط إسلامية محددة.

2- أهمية نظام السوق وميكانيكية الأثمان بضوابطه الإسلامية- السوق التعاونية الإسلامية، و الأثمان "العادلة".

3- مركز وأهمية "العمل" فى هذا النظام، واقتترانه بالإيمان.

4- الحرص على الإنفاق بشعبه الثلاث: الاستهلاكى والاستثمارى والصدقى، على أساس أن الإنفاق هو جوهر التنمية المستمرة.

5- تحريم الربا.. كركن أساسى فى هذا النظام منعاً للاستغلال، وضمان لتوافر مجتمع منتجين باستمرار.

6- توافر صيغ استثمار حقيقى للأموال عن طريق تضافر العمل ورأس المال.

7- تحريم الاحتكار والاكتناز. وكل الممارسات الخاطئة فى النشاط الاقتصادى، من غش وتدليس ... الخ، وذلك ضمان السوق الإسلامية "كاملة".

8- نظام مالى متكامل مركزه الزكاة يشكل دعامة أساسية لدور محدد للدولة فى توجيه وترشيد النشاط الاقتصادى.

9- تكافل اجتماعى بناء، يعمل على توفير "تمام الكفاية" لكل فرد من أفراد المجتمع، ويدفع الجميع إلى الاشتراك الفعلى فى النشاط الاقتصادى، تعميرا للأرض.

10- نظام توزيع فعال، يقوم على أساس معايير العمل والحاجة والضمان .. فالغنى بالغنى، والحر اج بالضمان - فمن يعمل يكسب، ومن لا يستطيع أن يسد احتياجاته الأساسية (ضرورية وحاجية وتحسينية) عن طريق العمل، يتم مقابلة بقية الاحتياجات من خلال معيار الحاجة. ومن يتحمل المخاطرة يستحق العائد الحلال.

11- نظام ملكية متعدد - يشمل ملكية الدولة، والملكية العامة، والملكية الخاصة - على أساس أن النوع الأخير يشكل عصب النظام - ويضبط بضوابطه الشرعية. بمعنى قيامه بوظيفته الاجتماعية.

12- نظام رقابى ذاتى شامل من الفرد على نفسه، ومن الفرد على الحاكم، ومن الحاكم على الفرد، ومن الخالق تبارك وتعالى على الجميع. (١).

والآن.. ما هو الخلاف الجوهرى لهذا النظام عن النظام الرأسمالى فى ظل السياسات الكينزية، وفى ظل الحكومات الاشتراكية الديمقراطية التى حكمت العالم الرأسمالى فى غروب أوروبا وأمريكا الشمالية، منذ الثلاثينيات وإلى أواخر السبعينيات؟ فى ظل هذه الحكومات كان يتم تحصيل ضرائب

مرتفعة يتم من خلالها الإنفاق العام الذى كان يشمل الضمان الاجتماعى الشامل.. مع الحرص على دافع الربح للرأسماليين وبضوابط تضمن الصالح العام للمجتمع، وقد كانت هناك أيضا قوانين تحرم الاحتكار، وتشجع على الاستثمار الصغير والتعاوني. كما وجد دائما قطاع عام مع القطاع الخاص على اختلاف المساحات التى يشغلونها فى الاقتصاد القومى، وتوافرت أنظمة رقابة وتوزيع فعالة. وشكل القطاع التعاوني لسيطر على معظم عمليات التوزيع والتبادل وبعض عمليات الإنتاج. وازدهرت الحركات النقابية لتضمن العديد من حقوق الطبقات الأجير، وانتزعت الكثير من المكاسب لصالح هذه الطبقات.

وهل فى ظل هذه السحب المتتالية من الجمل المطاطة، التى اتحفنا بها، استطاع الغزالي أن يخفى الجوهر الرأسمالى لنظامه المزعوم.. حيث سيستمر المسيطرون على وسائل الإنتاج فى انتزاع فائض القيمة من العمال الذين يجب أن يقترب عملهم بالإيمان!، مقابل حقهم فى الزكاة مركز النظام المالى المتكامل!، والتى تبلغ ٢,٥% مما مر عليه العام من المدخرات، وعشر المحاصيل الزراعية، وزكاة الفطر، فى حين قد كانت الضرائب فى السويد فى ظل حكوماتها الاشتراكية الديمقراطية تبلغ أحيانا نحو ٨٠% من صافى الربح. وكانت التعاونيات تسيطر على الكثير من القطاعات الاقتصادية، وهى

شكل من أشكال تضافر رأس المال والعمل الذى يدعوا هو إليه
دون تحديد للكيفية العملية لتحقيقه.

وهكذا يتكشف لنا زيف الادعاءات الأصولية، من حيث
عدم تطابقها مع الواقع والعلم، وكذلك عدم تطابقها مع واقع هذا
الفكر وممارسته الفعلية، والاذان ينتجان خطابا يخفى نفسه خلف
ادعاءات أصالة وتراث ونص، لينتهى إلى قمع فكرى وسياسى
 واجتماعى.

التوفيقية والتجديد:

يحاول البعض ممن يعترفون بحقيقة التغير وحتميته
التوفيق ما بين الجمود والتطور، فهل هناك حل توفيقى ما بين
ما هو ثابت وما هو متغير ؟ هل يمكن - مثلا - التوفيق بين
جمود المنقول، وضرورة التغير الاجتماعى والسياسى
والاقتصادى، الذى يجب أن تتبناه أى حركة سياسية تهدف
لتغيير جذرى فى المجتمع ؟

لقد ظلت وما زالت التوفيقية وما تعنيه من وسطية
وتوازن تحمل بذور تناقضها التى سببت فشلنا فى أن ننقل من
خانة التخلف حتى الآن، حيث ظلت التنمية فى مصر كسبيحة
حتى الآن بسبب تلك التوفيقية.

ولو تتبعنا تاريخ التطور الحديث فى مصر فى لمحسة،
من محمد على وإلى الآن، سنعرف كيف أن المحاولة المريضة
للتوفيقية كانت عامل الإجهاض الأساسى للنهضة : فمحمد على

كان ينقل التكنولوجيا الأوروبية ابنة الرأسمالية، في ظل نظام اقتصادى اجتماعى ما قبل رأسمالى، فالباشا هو مالك البلاد الأوحد، ورعاياه ما هم إلا عبيده، والمطلوب منهم أن يستوعبوا التكنولوجيا دون الفكر الذى يعبر عن هذه التكنولوجيا.. وإسماعيل يود لو أصبحت مصر قطعة من أوروبا، بمعنى الأوبرا والطرق و المباني الحديثة، دون حياة برلمانية وحرية صحافة وتكوين أحزاب.. وليبرالية الوفد لم تمنعه من سحق كل من اتحاد العمال المصرى والحزب الشيوعى المصرى (٢١) : (١٩٢٤) وتتعرض حرية الرأى والبحث العلمى للكبت، والقهر منذ طه حسين إلى نصر حامد أبو زيد، وتخرج المرأة للعمل والتعليم والحياة العامة فى ظل قوانين للأحوال الشخصية تكرر تبعتها الكاملة للرجل. ومع إقرار الدستور بحرية العقيدة، فإن الردة عن الإسلام أو اعتناق أى دين غير سماوى غير مسموح به على الإطلاق، وبرغم نص الدستور على مساواة كل المواطنين، فإن المسيحيين يتعرضون لتمييز خفى وظاهر فى تولى المناصب العامة، ومازال الشرطى هو أقوى موظف عام فى الدولة، لا يدانيه القضاة.. ولا رجال النيابة، ويبرر بعض الأطباء ختان الإناث علميا رغم مخالفة هذا للواقع، ويتحول أساتذة العلوم فى الجامعات من البحث العلمى إلى تفسير النصوص القرآنية وفقا لآخر اكتشافات العلم، والسادات يدعوا للدولة العصرية، إلا أنه يظل رب العائلة المصرية، ويعلى من

شان أخلاق القرية التي تنتمي لما قبل الرأسمالية، وينفتح على العالم الرأسمالي الحر في نفس الوقت.

وهكذا لم تثمر التوفيقية إلا عن تكريس التخلف.. ولما كنا قد حققنا قدرا زائدا عن الحد من التحديث والتطور، خرج بنا من عباءة الإسلام وفق رأى دعاة الأصولية الإسلامية، فقد جاءت الصحوة الإسلامية، والتي توصف بأنها "ظاهرة تاريخية دورية" كما يصفها حسن الترابي، حيث لا تقدم حقيقى، وإنما العودة إلى حيث البداية، حيث إن العودة إلى الإسلام لا تمنحنا كما يكتب سيد قطب مجرد تحقيق العدالة الاجتماعية في حياتنا، ولا يقصد بالعودة إلى الإسلام، العودة للإيمان بالإسلام، فالغالبية الساحقة من الشعب شديدة الإيمان بالإسلام ولا العودة للنظام الاقتصادى الاجتماعى السابق على تحول مصر للرأسمالية فهي عودة مستحيلة، ولا تستهدفها أصلا، وإنما العودة للعادات والتقاليد التي تحطمت بفضل هذا التحول، وهو الأمر الذى يستفز الأصوليين أيما استقزاز. والمقصود أخيرا بهذه العودة، نظاما سياسيا إسلامى الشكل، إلا إنه على مستوى المضمون، نظام شمولى قمعى إلى أقصى حد حيث يطبق مبدأ الحاكمية الذى يحرم البشر من حقهم فى التشريع، وليس ذلك فحسب بل يكتب د. عبد الهادى النجار "للدولة أيضا أن تجبر على بعض الأعمال"^(١) فمن خلال مثل هذا النظام يتم تشديد معدلات

الاستغلال، وانتزاع الفائض الاجتماعى، من خلال قمع العمال والأقليات الدينية والمرأة باسم الدين.

جمود مدعى التطور

إذا كان جمود الإسلام السياسى واضح وصريح فإن جمود القوى السياسية التى يرتدى قناع التطور يصبح أكثر خطورة حيث يصعب كشفه وهو ما سنحاول رصدہ فيما يلى:-
يتحدث القوميون على لسان ميشيل عفلق مؤسس حزب البعث "بأن القومية باقية خالدة تظل ذات شخصية حية ومقومات ، ولو أن هذه المقومات كما حدث فى الماضى يمكن دائما أن تتطور كما يمكن أن تتبدل وتتشتت ولكنها على أى حال تبقى باقية لا تزول" (٣).

والقومية شأنها شأن أى مكون اجتماعى لا يعرف الخلود فالسكان فى الشام والعراق ومصر، وعبر تاريخهم المكتوب أى منذ نحو ثمانية آلاف سنة عرفوا العديد من اللغات والثقافات المتنوعة التى تشكل عناصر القومية فقدماء المصريين ثم الأقباط على أرض مصر لم يكونوا عربا بأى حال من الأحوال . ولا يمكن حتى أن نعتبر الشعوب السامية فى بلاد الهلال الخصيب قبل الفتح الإسلامى عربا، وإلا اضطررنا إلى اعتبار العبرانيين شعبا عربيا هو الآخر باعتبارهم ساميين يتحدثون لغة سامية، وكانوا يعيشون فى تلك المنطقة من العالم شأنهم شأن الآراميين والكلدانيين والكنعانيين والفينيقيين وغيرهم.

ثم من أدرانا أن القومية العربية ستبقى خالدة في ضوء ما يشهده العالم من تطورات ثقافية واقتصادية واجتماعية قد تعصف بكل الثقافات المحلية لتتكون ثقافة عالمية واحدة يخلقها الطريق السريع للمعلومات، والتوحد الاقتصادي المطرد، وخصوصا أن القومية أساسا وحدة ثقافية تنشأ على أساس اللغة الواحدة، وهى وسيلة إنتاج الآداب والفنون، وهى ليست شرطا كافيا لنشوء ثقافة واحدة ومن ثم قومية واحدة، فمن خلال اللغة تنشأ الثقافة القومية، وتمارس العادات والتقاليد وجودا وعدما، إلا أنه يمكن أن تتكون عبر اللغة الواحدة عدة قوميات والقوميات عموما هى ما يتم تهديد وجودها المستقل و النقى الآن فى معظم أرجاء العالم، من خلال الثقافة العالمية الوليدة بما تشمله من لغة عالمية، وعلوم وتكنولوجيا عالمية، وفنون وعادات وتقاليد عالمية، والترجمة التى تحول الأدب والفن من المحلية إلى العالمية. فنحن نقرأ تولوستوى ونتأثر به دون أن نعرف حرفا فى الروسية، ونشاهد مسرح شكسبير بصرف النظر عن معرفتنا بالإنجليزية، ونشاهد الأفلام الإيطالية دون معرفة الإيطالية، وقد ننفع بموتزارت كما ننفع بسيد درويش التى تأثرت بكليهما الرحبانية. فحتى الفقراء فى مصر أصبحوا يتتقون عبر التليفزيون، ويسمعون ويشاهدون ألوان متنوعة من الثقافة لا تقتصر على الثقافة الشعبية الفولكلورية، ولا الثقافة القومية الرسمية.

يستند الجمود ليس فحسب على نفى الآخر والرغبة المريضة في التميز عنه، ولكن على نوع من إدعاء العلم. كتب جمال عبد الناصر "أن التطبيق العربى للاشتراكية فى مجال الزراعة لا يؤمن بتأميم الأرض وتحويلها إلى مجال الملكية العامة، وإنما هو يؤمن استنادا إلى الدراسة وإلى التجربة بالملكية الفردية للأرض فى حدود لا تسمح بالإقطاع" (١).

أما عن الرغبة فى التميز فنراها فى عبارات التطبيق العربى للاشتراكية، وأما عن إدعاء العلم فنجد فى تجاهل الحقيقة التاريخية التى تقول أن مصر وعبر التاريخ المكتوب لم تعرف الملكية الخاصة للأرض الزراعية غالبا، فالأرض الزراعية غالبا ما كانت ملك الدولة ممثلة فى الفرعون أو الخليفة أو السلطان أو الإمبراطور، ومن يستغلونها لهم عليها حق الانتفاع المرهون بإرادة ممثل الدولة الذى يجبى خراجها، وكانت حقوق الانتفاع من نصيب موظفى الدولة المدنيين والعسكريين، كل حسب مكانته فى الهرم الوظيفى، وبالتالى لم تكن قابلة للتوريث، بل كانت تنتقل من يد إلى أخرى بتغير شاغلى الوظائف.. وقد ظل هذا الوضع إلى منتصف القرن التاسع عشر مع التحول الرأسمالى (٥)؛ (٦). و مصر لم تعرف إقطاعا كالأذى كان فى غرب أوربا واليابان كما هو شائع فى الكثير من الكتابات، والإقطاع عموما لا يحدد بمساحة الأرض المملوكة، وإنما بنوع علاقة الإنتاج بين المالك الإقطاعي

والعاملين على أرضه، والتي هي نوع من الملكية المقيدة بقواعد تعاقدية بين الإقطاعي والأقنان على أرضه، لم تعرفه مصر بالنسبة للعاملين في الزراعة الذين تمتعوا بحريتهم النسبية عبر التاريخ والتي يطلق عليها العبودية المعممة للدولة، أما العبودية الكاملة فقد عرفت في الغالب بالنسبة للخدم وموظفي الدولة ورجال الجيش والملكية العقارية الخاصة تركزت في المنازل والبساتين والحدائق والدكاكين.

فالمزارع الرأسمالي في أمريكا مثلاً قد يملك من الأرض الزراعية مثل ما كان يملكه كبار الإقطاعيين في أوروبا أو أكثر إلا أنه ليس إقطاعياً بأي حال من الأحوال لأن علاقة الإنتاج بينه وبين العاملين في أرضه علاقة رأسمالية.

وأما عن الدراسة التي تم الاستناد إليها فهي ليست على علاقة بالواقع، فالأرض مهما بلغت مساحتها معرضة للتفتت بسبب قواعد الميراث الإسلامي، وعبر عدة أجيال يصبح استغلالها غير اقتصادي مما يدفع الملاك لبيعها والتحول لأنشطة أخرى وهو أحد الأسباب وراء تحويل مساحات شاسعة من أجود الأرض الزراعية في مصر إلى أرض بناء. والنظام الناصري في مصر كان لا يمكنه أن يجمد قواعد الميراث في الأرض الزراعية أو التراجع عن الملكية الخاصة لها، ولا يمكنه في نفس الوقت الخروج عن دائرة الاستثمار الرأسمالي الصغير، وقيد في نفس الوقت الاستثمار الرأسمالي الكبير. ومن ثم

أبقى على وضع أضر بالزراعة المصرية فلا هو أطلق الحرية لرأس المال الزراعى، ولا استطاع أن يخلق شكلا جديدا من علاقات الإنتاج فى قطاع الزراعة. يحول دون عملية التفتيت.

فى صفحتين متتاليتين ذكر د. عمار بكداش ما يلى:-
"نحن متفقون تماما مع ما أشار إليه لينين" (٧)، "وفى الوقت الراهن يمكن أن نؤكد ما شخصه لينين" (٨)، "إن الوضع فى العالم يؤكد مرارا وتكرارا صحة قول لينين" (٩).

وهكذا توقف الزمن عند اللحظة التى توفى فيها لينين، وكان العالم لم يشهد من التطورات والتجارب، ما لا يجعلنا نتفق معه تماما، أو يجعل تشخيصاته أو ما أكده سابقا من مقولات، غير صالحة لهذا الزمن بما عرفه من تطورات شاملة.

فهل مازالت نظريات لينين حول الحزب الطليعى، والثورة العمالية فى أضعف الحلقات، والمركزية الديمقراطية، والإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية، صالحة حتى الآن؟. مع كل ما شهدته الرأسمالية من تغيرات عمقت ضرورة التغير الاجتماعى عبر العالم وبوسائل مختلفة عن ما كان يصلح فى أوائل القرن، ومع كل التغيرات التى لحقت بالقوى الاجتماعية التى تنتج القيمة المضافة، وأخيرا وبرغم ما أسفرت عنه التجارب التى تفرعت عن اللينينية من خبرات. مازالت اللينينية المصدر الوحيد لفهم الواقع؟، ألا تجعلنا كل هذه التطورات

نتحرر من تقديسها، وأن نناقشها فحسب كجزء من التاريخ لا سلطان عليه على الحاضر؟.

نفس هذا الجمود وعدم الإحساس بالواقع والزمن هو ما دفع أحمد شرف ليكتب "أصبح من الأمور المسلم بها: أن النضال من أجل الاشتراكية يمر عبر بوابة النضال الوطنى الديمقراطى، وذلك فى دول التحرر الوطنى أى المستعمرات السابقة" (١١). فالرجل مازال يتحدث بنفس الخطاب الذى كان سائدا فى الستينات بل والأربعينيات، وكأن شئ لم يكن، أما زالت هناك حقا قضية وطنية ملحة يجب أن يسبق حلها الثورة الاشتراكية؟ أم أن جوهر المسألة هى ضرورة تطوير قوى الإنتاج كأساس للتقدم الاجتماعى عموما، سواء عبر الدولة أو الرأسمال الحر، وطنى أو أجنبى، وما يستتبع ذلك من تطوير للنظام السياسى والوعى الاجتماعى أيا ما كان الطريق إلى ذلك حتى الوصول لدرجة من التقدم على كافة الأصعدة، الأمر الذى يشكل إمكانية واقعية لاشتراكية حقيقية، بعيدا عن الشعارات الجوفاء، وبدلا من تسمية الأشياء بغير أسمائها تلك العملية التى أدعى من خلالها اليسار الوطنى أن رأسمالية الدولة هى الاشتراكية أو الطريق إليها فى أحسن الفروض.

أن أنظمة التحرر الوطنى فى كل بلدان العالم لم تحصل أى ملامح ديمقراطية، وأن أبقت فحسب على فكرة الدولة الوطنية التى جوهرها التحرر من التبعية والتنمية المستقلة عبر

تدخل الدولة فى الإنتاج ، الأمر الذى يقده اليسار القومى ، وهكذا
يتم إخفاء جوهر الواقع بأقنعة زائفة . تجاوزها الزمن والتاريخ .
أليس تحسين ظروف الحياة للبشر ، والدفع لمزيد من
التقدم الاجتماعى خطوة خطوة ، هو أكثر واقعية من التعلق
بعالم من الخيال . ربما كان من الممكن تحقيقه بالأمس أما فى
عالم اليوم فقد أصبح أكثر استحالة ؟ .

ومن الطريف أنه يكتب بادئا بعبارة "أصبح من الأمور
المسلم بها" ، فمن قال له أن ما يدعيه أمر مسلم به من الجميع أم
أنه يعتبر أن كل ما يسلم به هو ما يجب أن يسلم به الجميع بلا
مناقشة باعتباره رأى العلم أو الدين إن شئت . ألم يلاحظ أن ما
يسلم به اليسار القومى لا يسلم به اليسار الأممى أو اليسار
الديمقراطى ، وما يسلم به اليسار لا يسلم به اليمين ؟ أليست الأمور
المسلم بها هى دائما مدعاة للجمود ، وأن ما لا نسلم به يعنى
إمكانية أن نخطو خطوة من خطوات التطور ؟ .

وأخيرا فالجمود فكريا هو النتيجة المنطقية للمنهج النقلى
والنافى للآخر . أما التطور فهو النتيجة المنطقية للمنهج النقدى
والمستوعب للآخر .

المصادر

- (١) د. عبد الحميد الغزالي : "الاقتصاديات الكلية - النقود والبنوك" ص ٣٧٤، ٣٧٥.
- (٢) د. عبد الهادي النجار: "الإسلام والاقتصاد" مصدر سابق ص ٣١.
- (٣) ميشيل عفلق-من أجل البعث-دار الطليعة-بيروت-الطبعة الرابعة عشر-مايو ١٩٧٥-ص ٢١٨
- (٤) جمال عبد الناصر-مصدر سابق-٩٦ ص.
- (٥) أحمد صادق سعد-تاريخ العرب الاجتماعي-تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي-دار الحداثة-بيروت-لبنان-الطبعة الأولى-١٩٨١-ص ١٢٨ وما بعدها.
- (٦) د. عادل بسيوني-تاريخ القانون المصري-مكتبة نهضة الشرق-جامعة القاهرة ص ٣٤٨ وما بعدها.
- (٧) د. عمار بكداش- اليسار العربي وقضايا المستقبل-حول المفهومين الاشتراكي والبورجوازي للديموقراطية والتعددية-مصدر سابق-ص ١٨٢
- (٨) د. عمار بكداش-المصدر نفسه-ص ١٨٣ .
- (٩) د. عمار بكداش-المصدر نفسه-ص ١٨٣
- (١٠) أحمد شرف-اليسار العربي وقضايا المستقبل-ورقة عمل حول القاعدة الاجتماعية للحركة الاشتراكية في مصر-مصدر سابق-ص ١٤٥

٤ - الموضوعية والذاتية

الذاتى هو الشخص الذى ينطلق من الذات فى حكمه على الأشياء من حوله، فهو يفهمها ويحدد موقفه منها ويتصرف معها انطلاقاً من مشاعره ورغباته وتجاربه ومصالحه وميوله وأهوائه الشخصية، وإعطاء كل هذا الأولوية على مشاعر ورغبات وتجارب ومصالح وميول وأهواء الآخرين، وبصرف النظر عن الموضوعات التى تكون العالم من حوله، ومن هنا فالذاتية هى رؤية تجعل ما هو خارج الذات تابعا لهذه الذات موضوعيا، أى تراه منبعثا عنها، وفاقدا لاستقلاله.

وإذا كانت الذاتية مشتقة من الذات، فإن الموضوعية - وهى الطريقة المضادة فى التفكير - مشتقة من الموضوع، حيث إن العالم من حول الذات هو عدد لا نهائى من الموضوعات المتشابكة والمتراصة - طبيعية واجتماعية وفكرية - والطريقة الموضوعية فى التفكير واتخاذ القرار والاعتقاد والتصرف، إنها انطلاق الشخص فى حكمه على الأشياء من حوله وفهمها والتصرف إزاءها وتحديد موقفه منها من الحقائق الموضوعية، من الواقع، من الموضوعات، وإعطاء كل هذا الأولوية على المشاعر والتجارب والرغبات والميول والأهواء والمصالح الذاتية، وبصرف النظر عن كل هذا.

والموضوعية لابد أن تعترف بالذات، باعتبار الذات ظاهرة موضوعية، ولكنها تضع البنية أو الكل (أى الواقع الموضوعى) كشرط مسبق وحاكم لوجود الذات وطبيعتها، بعكس الذاتية التى - على العكس تعتبر العالم بكل موضوعاته من إنتاج ذوات.

وهكذا فإن الموضوعية والذاتية لا يعنيان إطلاقاً استبعاد الطرف الآخر، وإنما إخضاعه : فإما إخضاع الذات للموضوع أو العكس.

وإذا كان كل إنسان هو "أنا"، وذات منفردة ومتميزة عن العالم من حوله، بكل موضوعاته، فإن هناك كذلك ما يمكن أن نسميه "النحن" ، أو الذات الجماعية، وهى التى تخص مجموعة من البشر يشتركون فى شئ ما يميزهم عن غيرهم من الجماعات الأخرى، فتوجد لذلك الذوات الدينية والقومية والمذهبية والعرقية.. الخ.

وكما يوجد للفرد ذات تتميز عن ذوات الآخرين، والذين يشكلون موضوعات لهذه الذات - كما يشكل هو موضوع لهذه الذوات أيضاً. فكل جماعة بشرية ذات تتميز عن ذوات الجماعات الأخرى - والذاتى يشكلن موضوعات لهذه الذات كما تشكل هى موضوع لهذه الذوات. فالذات فردية أو جماعية تتعامل مع الذوات الأخرى فردية أو جماعية كأشياء أو موضوعات.

إلا أنه يوجد فرق واضح بين الذات الفردية، كشيء حقيقى وواقعى، والذات الجماعية كشيء مفترض وتقديرى، حيث يتم إخضاع الأفراد ومصالحهم وذواتهم لذات عليا جماعية من خلال طمس ذواتهم الفردية الواقعية.

يبقى أن أشير أن الانفصال بين الذات والموضوع هو انفصال نسبى، فهناك من نقاط التماس بينهما ما يجعل الفصل بين الذات العارفة والموضوع المعروف غير ممكن، ومن هنا نسبية الحقيقة.

ففى حالة السرعات القريبة من سرعة الضوء.والتي تبلغ ٣٠٠ ألف كيلو متر فى الثانية يصبح وضع المراقب بالنسبة للموضوع المراقب حاسما فى رؤيته للموضوع المراقب، تلك الرؤى تختلف من مراقب لمراقب آخر باختلاف الأوضاع التى يراقبون منها.وهو ما لا يمكن ملاحظته فى حالة السرعات البطيئة.التي لا نلاحظ سواها فى حياتنا اليومية، فحالة السرعات الهائلة لا تلاحظ إلا فى عالم الجسيمات الأولية والأجرام الفلكية. الذاتية تعنى أن يصبح كل ما فى الوجود من موضوعات دائر فى فلك الذات، ومكتسبا منها قيمته ومعناه بل ووجوده نفسه وتصبح الذات هى مركز الكون ، والذاتية شأنها شأن أى ظاهرة إنسانية تحمل أوجه عدة معقدة ومتناقضة، فالذاتية قد تؤدى إلى سلوك منحط أخلاقيا من الأنا تلبية لرغبات الذات فترتكب كل

الموبات ارضاء للذات على حساب الذوات الأخرى، وتصبح
الذاتية أساسا للسلوكيات الأنانية .

وعلى النقيض من ذلك فاحترام الذات من زاوية أخرى
قد يؤدي لسلوك راق أخلاقيا من الأنا إشباعا لدافع التميز
الاجتماعى و ارضاء للذات أيضا، وقد يجد هذا الإشباع طريقه
فى الإبداع فى العلوم والفنون والنجاح الاجتماعى، وتصبح
الذاتية فى هذه الحالة أساسا للسلوكيات الغيرية.

والذاتية قد تسبب من الآلام النفسية والتعاسة ما لا حد
له. فمع ما تحرم منه الذات من رغبات وما تتعرض له من الآم
خلال رحلتها فى الحياة. يتضخم إحساسها بالآلم ، ويأخذ أكبر من
حجمه مع إحساس الذات المتألّمة أنها مركز الكون ، وأن كل
ما يصيب الذات من أضرار بمثابة كارثة كونية تعنى نهاية
العالم. إلا أن الذاتية أيضا ومن زاوية أخرى قد تسبب السعادة
حين تسعى إلى إثبات وجودها بالتميز والإبداع. الأمر الذى
يستدعى التمسك بالموضوعية التى تصبح شرطا أساسيا فى
تحقق الذات.

والموضوعية أيضا تنعكس فى السلوك وطريقة التفكير
على نحو معقد ومتناقض. فالموضوعية البحتة تعنى القضاء على
الدافع للفعل ، وتعنى الاستسلام للأقدار، وعدم محاولة تغيير
الواقع، وعدم الدفاع عن الذات فى مواجهة الواقع أو الذوات
الأخرى .

إلا أن الموضوعية في نفس الوقت شرط جوهري من أجل فهم الواقع على النحو الصحيح. ومن ثم اكتساب القدرة الفعلية على تغييره.

والآن سنرى كيف تتعكس كل من الذاتية والموضوعية في الحركات السياسية والخطاب الفكرى للقوى السياسية والاجتماعية على النحو التالى:

كيف تتعامى الذات عن الحقائق وتلونها ؟

لما كانت الذات لا ترى العالم إلا من خلال نفسها فحسب، فإنها تصاب بنوع من العمى، فلا ترى العالم كما هو فى الواقع، بل ترى نفسها منعكسة على مرآة محدبة، فتجدها أضخم من العالم الذى تراه منعكسا على مرآة مقعرة فتجده الأصغر. ولما كانت مرايا العقل فكرية وليست مادية، فإن الذات ترى نفسها الأكبر والأعظم والأسبق والأجمل والأكثر خيرا.. الخ إذا كانت متضخمة، والعكس إن كانت منسحقة، كما ترى الآخرين، الأصغر والأحقر والأقبح والألحق، والأكثر شرا.. الخ إذا كانت متضخمة، والعكس إذا كانت منسحقة، وبالتالى فإن الذات تتعامى عن الواقع، عن الموضوع، والذى تتصوره من خلال نفسها مشوها بهذه الدرجة أو تلك. ولما كنا قد عرفنا خصائص العقلية فى الأقسام السابقة، فإننا سنبحث الآن خصائص الذاتية، والتى من أبرزها : التعامى عن الواقع.

ولما كانت الطريقة الذاتية قد تعبر عن الذات الفردية أو الجماعية، قومية كانت أو دينية، فإنها تمارس نفس العملية، يكتب عادل حسين "والمتفرنجون عندنا ابتلعوا كل هذه المفاهيم الغربية عن ديننا وثقافتنا، وقد آن لنا أن نتصدى لهم فى المجال الفكرى و السياسى بهدف تصحيح المواقف.. إن المفهوم الذى ندعوا إليه هو مفهوم التنمية المستقلة المركبة، أو عملية التطوير لكل أنحاء المجتمع بطريقة متوازنة ومتسقة، وهى عملية مستقلة لأننا نحن الذين نقرر محتوياتها وتخطيطها وفق معتقداتنا ومثلنا"^(١) وهكذا

نرى كيف أنه انطلق من رفض المفاهيم الغربية فى التنمية، انطلاقاً من إنها غريبة عن ديننا وثقافتنا، وليس لأنها صالحة أو غير صالحة علمياً أو موضوعياً، فهو يرفضها كشيء مختلف عما يدعى انه ذاتنا القومية. ثم هو ثانياً يدعى أن هذه المفاهيم التى يرفضها تدعو إلى تنمية مختلفة عما يدعو هو إليه، من حيث التوازن والاتساق، وذلك بمفهوم المخالفة، وكان هذا الغرب أحدث تنمية مادية فقط دون الجانب الفكرى، مع أن ذلك الغرب مازال هو المصدر الأساسى للتراث الإنسانى فى الثلاثمائة سنة الأخيرة على الأقل، بل ولأفكار عادل حسين نفسها، بل وحتى أفكار سيد قطب : فالأفكار المتعلقة بالذوات الحضارية والقومية والعنصرية لم تعرفها الإنسانية إلا على يد الكثير من الفلاسفة الأوربيين مثل هيغل ونيتشة وفيشته، وفكرة

سقوط الغرب قد بشر بها شبنجار، ومقولة "الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا" قد قالها كبلنج الاستعماري الإنجليزي... وهكذا. ومثل هذه الأفكار هي تعبير عن الفكر القومي والعنصري وهو وليد الحضارة الرأسمالية، والذي لم يعرف على هذا النحو العميق إلا من خلالها، لتبرير النزعات الاستعمارية والعنصرية والفاشية، ولتأسيس الدولة القومية الحديثة.

ثم إننا منذ ابن خلدون وابن رشد لم نعط العالم مفكرين أصلاء بشكل حقيقي، ولذلك فإننا لا يمكننا أن نستبدل مساركس وكونت ودوركاييم بابن خلدون ؛ لأنه مهما كانت أصالة علم ابن خلدون، فإن إنتاجه العلمي في مجال علم الاجتماع سيظل متخلفا عن إنتاج كل هؤلاء، بمقدار ما تجاوزوا هم ابن خلدون.. وقس على ذلك سائر العلوم والفنون والآداب.. وهكذا هي الحركة الإسلامية - كما أوضحنا سالفًا - لا ترى في الغرب سوى النهضة العلمية والمادية، ولا ترى فيه الجوانب الأخرى، وتدعى أن نموه نمو أعرج، وتدعى أن ما تملكه هي من تراث عفى عليه الزمن أرقى وأكمل.

وعلى نفس الخط تتوالى الكتابات الزاعقة في بلاغتها وخطابيتها، الفارغة من المضمون في حقيقتها، والتي تحاول أن تثبت التميز والتفوق عبر ماضي صنعه أبنائه، مادام حاضرنّا لا ينبأ عن خير وهكذا بمحاولة إثبات وجود جوهر ثابت وخالد،

لجماعات بشرية يفترض أيضا خلودها وثباتها، فيصف د. محمد
عمارة الحضارة العربية الإسلامية بـ... "وكذلك وازنت هذه
الحضارة بين "السلم" و"الحرب" ففتوحات أمتها، كانت في
الجوهر والحقيقة، تحريراً وإزاحة لموجات غازية عن ديارها،
ولم تكن في الجوهر والأغلب عدواناً" (١).

وهكذا تتحول الفتوحات إلى حروب تحرير، فمن أي
استعمار (وهو ظاهرة حديثة) حرر العرب إيران وبلاد الترك
والهند وأسبانيا والبرتغال وبلاد المغرب؟! وهل كانت كل هذه
الفتوحات رداً لموجات غازية؟ في الحقيقة لا، وإنما كان الفتح
يتم لنشر الإسلام، وحكم أهل البلاد المفتوحة، وفرض الجزية
على من لم يسلم منهم، واستخراج الخراج من فلاحها، وقد كان
هذا طابع العصر كله، سواء أتم الفتح من العرب أم من غيرهم.
وماذا عن اضطهاد الموالى واعتبارهم رعايا من الدرجة الثانية
لا يحق لهم الحكم؟ وما الفروق الحقيقية بين حكم العرب،
وحكم الروم والفرس؟ وكيف اعتبرها الكاتب عدواناً وغازوا
في حين أن الفتوح العربية تحريراً وإزاحة. إلا إذا كان يكيل
بمكيالين؟!

إلا أن هذا ليس غريباً عن الرؤية الذاتية المزدوجة
المعايير دائماً، حيث إنها تقوم على ثنائية (الأنا / الآخر) من
حيث هما هويتان مغلقتان إلى الأبد، ومن ثم فإن أيهما ثلبت
وخالد ومطلق.

وانطلاقاً من هذه الذاتية يفسر قوموي عربى الحرب العراقية الإيرانية على أساس إنه "كان ظهور الإسلام صدمة للفرس قابلوه بالعداء والحقده.. ومزق ملكهم كسرى كتاب الرسول الذى دعاهم إلى الإسلام"^(١٧).. وهكذا يتم التعامى عن استغراق الرسول واحد وعشرين عاماً، ومن بعده أبو بكر عامين، ليثبت إيمان العرب بالإسلام، بعد تاريخ حافل من المعارك الضارية والصراعات الدموية، إلا أن الذات القومية تتعامى عن حقيقة الذات الأخرى الفارسية التى أعطت الإسلام، عددا ضخما من كبار علماء وفقهائه.. وأعطت الحضارة الإسلامية عددا كبيرا من علمائها وفلاسفتها وأدبائها. وانطلاقاً من هذه النظرة، يتم تفسير حرب معاصرة قامت لحسم من عليه أن يسيطر على منطقة الخليج بعد سقوط الشاه بالثورة الإسلامية فى إيران ؛ فأدعى صدام أنها القادسية الجديدة، وأدعى الخمينى إنها الحرب المقدسة ثارا لدم الحسين وعلى، حتى يأتى أحدهم ليقول لنا إنها حرب بين "ذات العرب المؤمنة وذات الفرس الكافرة".

ونموذج آخر على التعامى عن الحقيقة يكتب أمين أسكندر: "وجاءت الضربة الأخيرة-حتى الآن-عندما واجه العدوان الأطلسى العراق-الدور والقوة وبعدها حدث ما نعيشه الآن"^(١٨) وهو بهذا يتناسى أن النظام العراقى نفسه هو الذى تسبب بغزوه للكويت فى هذا الذى يسميه عدوانا أطلسيا شاركت

فيه كل من مصر وسوريا والسعودية، وذلك لإنقاذ الشعب الكويتي -قبل أن يحرر الأرض الكويتية- من المصير الأسود الذي تعرض له شعب العراق منذ وصول البعث الصدامي لحكم العراق، والذي يعتبر حكم "آل الصباح" العشائري الرجعي المتخلف بمثابة مرحلة أكثر تقدماً من النظام الفاشي الوحشي في العراق الذي أهدر فرصة تاريخية لا تعوض في الارتقاء بالشعب العراقي إلى مصاف الشعوب المتقدمة بما يمتلكه من ثروات بترولية وزراعية وكوادر مثقفة ومتعلمة وتراث حضاري، بعكس معظم بلدان الخليج الأخرى، ليهدر كل هذه الإمكانيات الهائلة في مغامرات هتيرية كان ضحيّتها الأولى الشعب العراقي نفسه ومستقبله القريب على الأجل، نفس هذا النظام الذي واثته الخسة في أن يضرب جزءاً من الشعب المنكوب بحكمه بالغازات السامة. أما عن دور العراق وقوته فقد استنزفهما النظام في الحرب مع إيران، ثم أن أحداً لم يدعوه لغزو الكويت، واستفزاز الغرب الإمبريالي، فحدث للعرب ما حدث من تمزق أمام عدوهم الرئيسي "إسرائيل" الذي لم يواجهه النظام العراقي مثلاً حارب إيران طوال تاريخه.

والرؤية الذاتية لا بد أن تحمل تناقضاً، لا شفاء منه، فالجماعات الإسلامية تقع في تناقض بين إنكارها وجود سلطة مقدسة أو كهنوت في الإسلام أو في النظام الإسلامي، وبين إصرارها على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة نفسها واعتبار

نفسها هي الممثلة لصحيح الدين والعقيدة، صحيح انك لن تأخذ الدين على يد مؤسسة كهنوتية منظمة كالكنيسة مثلاً، إلا إنك لن تأخذ الإسلام إلا من فقهاء وعلمائه، والذين سيشكلون مرجعية تحتكر حق تفسير الدين وتأويله، والحكم على الأشياء انطلاقاً من احتكارهم هذا الحق، وسيصبح الخروج عن تفسيرهم وأحكامهم خروجاً عن الدين ذاته، وتتكرس بذلك سلطتهم الكهنوتية بلا ألقاب أو مؤسسات.

وتتأسس هذه السلطة على أساس من فكرة الذات الجماعية، الجوهر الواحد، الأصول الثابتة.. الخ، حيث توجد فكرة مجردة يجب الحفاظ على نقائها، وهذا يتطلب قوامين على هذا الحفظ. أي : سلطة، وهي الباعث الحقيقي والواقعي لإنشاء فكرة الذاتية الإسلامية. إقامة الخلافة الإسلامية وتطبيق شرع الله بواسطتها هي الشعارات السياسية المعلنة للحركة الإسلامية.. ومن هنا يأتي تكوين الحقائق و التعامى عنها فالخطاب الإسلامى يبشرنا بمجتمع بلا كهنوت، حيث يتحرر البشر من سلطانهم، إلا أنه وفي نفس الوقت يقول أن خضوعنا لسلطة الخلافة ذات الطابع الدينى هي هدفه السياسى الأساسى الذاتية وتزييف الحقيقة الموضوعية:

لا تكفى الذاتية بالتعامى عن الحقائق، بل إنها تزييفها عامدة، تلبية لرغباتها الخاصة، يكتب د. محمد عمارة " فلقد ساعد قبط مصر جيش عمرو بن العاص فى حربه ضد جيش

الاحتلال البيزنطى^(١٠). وهو لا يقارن هذا بموقف المصريين الناقمين على الاحتلال الإنجليزى، الذين كانوا يهتفون "إلى الإمام يا روميل" بمنطق عدو عدوى صديقى. وما رأيه إذن فى مقاومة الأقباط للفتح والسلطة التى نتجت عن الفتح، ومنها ثورة البشموريين بقيادة زعيمهم المسمى "مينا" -وهو غير موحد القطرين وهى الحقيقة التى لا تذكر فى كتب التاريخ الرسمية بالطبع وليس مار مينا- والتى قضى عليها الخليفة المأمون؟! (٦)... وما رأيه فى الحملات الصليبية على الشرق العربى والتى كانت تدعى أنها ما أنت إلا لتحرير القدس من حكم المسلمين الذين انتزعوها من الروم المسيحيين قبل ٣٠٠ عام من بدء الحملات ؟ أيعتبرها فتحا وتحريراً أم غزوا واحتلالاً ؟.

ولا يقتصر الأمر على الإسلاميين والقوميين ففى كتاب تاريخى نو طابع أكاديمى ليس موجهاً بالطبع إلى عامة القراء يكتب د. عبد العظيم رمضان "فقد كانت مصر من أكثر بلاد العالم مناعة ضد النفوذ الأجنبى، والمؤثرات الأجنبية، وقد احتفظت بشخصيتها القومية فى عهد البطالمة وفى عهد الرومان، فلم تتكلم اللغة اليونانية ولا اللغة اللاتينية، ولم تعتق عبادة سيرابيس ولا عبت أباطرة اليونان ولم تغير دينها إلا مرة واحدة قبل العرب، حين اعتنقت المسيحية بالقوة، ولكنها فى أقل من قرن واحد بعد فتح عمرو بن العاص لها، اعتنقت ديناً جديداً ولغة

جديدة وفنا جديدا ودام ذلك حتى بعد أن زال سلطان العرب عنها، وتحولت إلى بلد عربى لا يقل عروبة عن عرب شبه الجزيرة" (٧).

فى هذه الفقرة وحدها كم من المغالطات التاريخية التى صدرت عن مؤرخ يحمل لقب أكاديمى فى مجال تخصصه مما يبين ما يمكن أن تفعله الذاتية فى البحث العلمى من تزيف وهى:- أولا:- أن مصر من أكثر بلاد العالم مناعة ضد النفوذ الأجنبى وهى التى ظلت لفترات طويلة فى تاريخها محكومة ومتأثرة بالضرورة بالحكم الأجنبى وذلك ليس لعيب ذاتى فى المصريين، ولكنه قدر المكان (المعبر والوسيط) بعكس بلاد أخرى كاليابان وكوريا والصين ، و التى نظرا لمواقعها الجغرافية لم تتعرض إلا فى العصر الحديث فحسب للنفوذ الأجنبى.

ثانيا :-عدم تأثر المصريين باللغة اليونانية فى حين أن الأقباط قد كتبوا لغتهم بالحروف اليونانية مضافا إليها سبعة حروف لتناسب الأصوات غير الموجودة فى اليونانية. ثالثا:- أن المصريين اعتنقوا المسيحية بالقوة ،متغافلا عن أنهم هم الذين تعرضوا للاضطهاد ثلاثمائة عام بسبب إيمانهم بها ، وثلاثمائة أخرى دفاعا عن مذهبهم الخاص فى المسيحية،حتى أتى الفتح العربى وما استتبعه من اضطهادات متنوعة فى فترات تاريخية مختلفة خلال أربعة عشر قرن منذ

الفتـح.

رابعاً :- أن تحول مصر للعروبة والإسلام أستغرق أقل من قرن واحد ، وهذا ليس صحيحاً على أى نحو حيث استغرقت هذه العملية عدة قرون على الأقل فى الأرياف وبالذات فى الصعيد حيث ظلت مناطق تتحدث القبطية حتى القرن السابع عشر . بل ظلت اللغة المصرية باقية فى الحديث إلى عام ٣٧٩ هجرية ٩٩٧ ميلادية حتى أمر الحاكم بأمر الله فابطل التكلم بها نهائياً^(٨). وما زالت آثار الثقافة القبطية موجودة داخل مركب الثقافة المصرية برغم مرور كل تلك السنوات. مما يدل على أن عملية التحول لم تكن بتلك السهولة التى توحى بها الفقرة.

ومما يلفت النظر بحق أن ثلاثة على الأقل مما جعلهم حظهم السيئ عرضة للنقد فى هذا الكتاب ، حاملين للقب الدكتوراه ، وأحدهم كان يدرس لى بالجامعة ، لم يراعوا الأمانة العلمية، فى كتب ذات طابع أكاديمي، وزيفوا الحقائق من أجل إثبات أكاذيب، والأمـر لا يتعلق بانحيازهم لمصالح اجتماعية معينة ، ومؤثرات ثقافية محددة فحسب . بل أن الأمر يتعلق أيضاً بأخلاقيات العلم والبحث العلمى الذى لا يجب ألا يستهدف سوى الحقيقة الموضوعية منزهة عن أى غرض ذاتى من أى نوع.

ويكتب عادل حسين "ما جاء فى شرع الله ليحفظ حقوق الإنسان وكرامته.. بدءاً من حرية الاعتقاد إلى حرية التعبير

الفردى والجماعى بمختلف أشكال التعبير^(٩).. فكيف تتوافق إذن حرية الاعتقاد مع ضرورة حرب المخالفين فى العقيدة والمرتين عنها؟! وهل يسمح بالدعاية لدين آخر مثلا فى الدولة الإسلامية،

هل يسمح بالدعاية للإلحاد مثلا؟! وهل عرفت الدول الإسلامية حرية التفسير والتأويل للنص الإسلامى نفسه، أم أن تاريخها عرف اضطهاد كل من يخالف السلطة رأيا؟! فائمة أهل السنة والجماعة "أبو حنيفة" و"مالك" و"الشافعى"، و"إبن حنبل" تعرضوا لاضطهاد الخلافتين السنيتين الأموية والعباسية. دع عنك أئمة الشيعة والخوارج. أليست حرية الاعتقاد لابد أن تشمل حق كل مواطن فى أن يعتقد ما يشاء، وأن يدعو إلى ما يعتقد، وألا يضطهد بسبب ما يعتقد؟! وهو ما يستبعده مفهوم حرية العقيدة الذى يدعيه الإسلام السياسى.

الذاتية لا ترى إلا تميز ذاتها هى عن الآخرين، يكتب د. عبد الهادى النجار "وقد سبق، أن رأينا أبعاد تلوث فى البيئة الإسلام أوسع نطاقا فى هذا الفكر، على أساس أن التلوث ليس حصيلة عوامل مادية فقط، وإنما يضاف إليها عوامل أدبية"^(١٠) وفى الحقيقة أن قضية تلوث البيئة، ترتبط أساسا بأسلوب الإنتاج الرأسمالى، والذى قد قام على أساس الثورة الصناعية، وهما لم يكونا على عهد ظهور الإسلام، هذه واحدة، والثانية أن جماعات الخضر وحركة حماية البيئة عموما تنقسم

إلى ثلاثة اتجاهات : اتجاه رجعي متطرف يريد العودة إلى ما قبل الرأسمالية والثورة الصناعية، وهو الأمر الذى لا يمكن أن يحدث ؛ لأنه - ببساطة - يعنى انخفاضا حادا فى الإنتاج لاستخدام وسائل إنتاج متخلفة، وهو ما لا يتناسب مع الزيادة الحادثة فى عدد السكان وما نجم عنها من ازدياد الاحتياجات البشرية التى تتطلب إنتاجية أعلى. واتجاه إصلاحى يريد لها رأسمالية تضع مصلحة المجتمع البشرى قبل مصلحة الطبقة الرأسمالية فى زيادة الربح، وهو الأمر غير الممكن، حيث تستهدف الرأسمالية زيادة الربح بصرف النظر عن مصلحة البشرية، وبالتالي يتم تصدير الصناعات الملوثة للبيئة.. للعالم الثالث.. واتجاه ثورى يسعى لنمط إنتاج مختلف قائم على أساس تكنولوجيا أكثر تقدما، وبالتالي أكثر إنتاجية، وأقل تلويثا للبيئة وفى كل هذه الاتجاهات لا أحد يزعم أن التلوث ذو أسباب مادية فقط، وإنما يرتبط أساسا بأسلوب الإنتاج الرأسمالى، وما يرتبط به من أنماط للاستهلاك وأساليب للحياة.

ففى الرأسمالية لا يتم الإنتاج لإشباع الحاجات الاستعمالية فحسب، بل يتم دائما - وعلى نحو مطرد - خلق احتياجات غير ضرورية، ومن ثم سلع ترفيه كى تستمر عجلة الإنتاج القائم على السوق، مما يؤدى لإهدار الموارد على نحو مطرد فتحرق الغابات وتقتل حيوانات الفراء والعاج لإرضاء أذواق بعض شرائح الرأسمالية العليا، بصرف النظر عما يؤدى

إليه ذلك من إخلال بالتوازن البيئي الضروري، وهذا فحسب على سبيل المثال لا الحصر.

ويكتب د. عبد العظيم رمضان "أن العرب ينهزمون بخلافاتهم وتقاتلهم فيما بينهم بأكثر مما ينهزمون على يد الأعداء" (١١) فما هو المقياس الإحصائي الذي يثبت هذا الزعم عبر التاريخ أم أن الأمر لا يخرج عن كونه عبارة إنشائية بهدف تشجيع العرب على الاتحاد ونبذهم للفرقة؟ وإرجاع هزائمهم وانتصاراتهم لسبب ذاتي وحيد مستبعدا كل الأسباب الأخرى موضوعية وذاتية. ومن ثم فالحقيقة الموضوعية هنا ليست هي الهدف المنشود، وإنما هو الهدف الذاتي لدى الباحث..

ويفسر البعض ظاهرة صعود الإسلام السياسي بهزيمة ١٩٦٧، وإن لم يكن هذا صحيحا على إطلاقه، حيث إن الظاهرة سابقة على الهزيمة، التي كان مبررها لدى الذات المصرية والعربية، هو البعد عن الإسلام، إلا أن الهزيمة شكلت أساسا للدعاية ضد العلمانية في مصر، ومن هنا كان انتشارها.. فضلا عن ذلك فقد شكلت العودة إلى الأصولية الإسلامية أداة لتماسك الذات الجماعية المصرية والعربية من الانهيار المعنوي نتيجة هزيمتها أمام إسرائيل.

ومن ثم تم إغفال الأسباب الموضوعية للهزيمة عسكرية كانت أو سياسية، وهكذا تم إسناد الهزيمة لسبب لا

علاقة لها به ،مثل البعد عن الله ، وليس بسبب عدم الكفاءة و
تقصير القيادتين السياسية والعسكرية، الذى وصل إما إلى حد
البلاهة أو حد الإهمال. إلا إذا اعتقدنا أن اليهود كانوا أكثر قربا
لله من العرب فى ذلك الوقت، وأن المشركين فى "أحد" كانوا
أكثر إسلاما من النبی محمد وصحابته .كما تم إسناد نصر
أكتوبر ١٩٧٣ لترديد كلمة "الله أكبر" وكان من حاربوا فى
١٩٦٧ لم يكونوا يرددونها، وأرجع النصر للتقرب من الله ،
وليس لتجاوز الأخطاء التى أدت للهزيمة بالتدريب والتخطيط
المبنيان على أسس موضوعية صحيحة. والتنفيذ المحكم والدقيق
للخطط الحربية.

امتدادا لهذا التفكير يكتب فهمى هويدى "كان بيدنا سلاح
استخدمناه مرة للانتصار ثم ألقيناه فمضينا على طريق الهزيمة
والاندثار.. وعندما يطلق سراح القرآن سوف يطلق سراح هذه
الأمّة^(١٢). هكذا يفسر تاريخ صعود وهبوط أمّة بمجرد تمسكها
وتخليها عن كتاب مقدس، حيث تربط الدعاية الإسلامية بين
نجاح العرب على فتح المنطقة ما بين باكستان إلى أسبانيا فى
فترة قصيرة من الزمن لتمسكهم بالقرآن، وقد عرفوا الهزائم منذ
اللحظة التى تركوه فيها.

إلا أن هناك تفسيرا آخر هو الأقرب للواقع والغلم، هو
أن الفترة ما بين ٣٠٠٠ عام قبل الميلاد والقرن الخامس عشر
الميلادى، كانت تاريخ الصراع ما بين الشعوب الرعوية

والشعوب الزراعية، حيث كانت تعيش الأولى فى الصحارى والبرارى مهددة بشكل دورى بالجفاف وزيادة التصحر، وفى هذه الأثناء فإنه كثيرا ما يحدث أن يتم توحيد عشائر وقبائل إحدى هذه الشعوب، تحت قيادة عشيرة أو قبيلة قوية أو أرستقراطية قبلية، أو حلقة من الفرسان حول زعيم قوى، وفى مرحلة ثانية بعد أن يتم التوحيد وتأسيس الدولة يتم غزو المناطق الزراعية فى موجات عارمة وسريعة من الغزو والفتح، لتصبح الدولة الرعوية مركزا لإمبراطورية هائلة، تقوم على انتزاع هؤلاء الغزاة للخراج من الفلاحين المنتمين للشعوب الزراعية المغزوة أراضيها، وبعد قليل يندمج الغزاة مع الشعوب الزراعية، حيث تستقر غالبيتهم لممارسة الزراعة أو يعودوا من حيث أتوا... وهكذا شهدت تلك الفترة نفس السيناريو على فترات متقاربة، حيث أعداد ضخمة من الغزوات العاتية من الشعوب الرعوية بدءا من الهكسوس والفرس والهن والافار والأتراك والمغول بقيادة جنكيز خان فى القرن والحادى عشر.. الذى وحد عشائر المغول تحت زعامته المطلقة بواسطة حلقة من الأتباع، وفرض على دولته الجديدة شريعة "الياسة" التى زعم أنها أوحيت إليه من آلهة السماء التى يعبدونها المغول الشامانيون، ثم قاد جحافل المغول ليكتسحوا اليابسة الآسيوية بالكامل وشرق أوروبا فى غضون عدة سنوات، وأخيرا تيمورلنك فى القرن الخامس عشر وقد انتهت هذه الفترة

باكتشاف الأسلحة النارية، ففقد الرعاة، ما كانوا يتميزون به على الزراع، حيث لم تكن أطراف المعارك تحارب إلا بنفس الأسلحة.. فأمام البنادق والمدافع ما كان للسيوف والنبال أن تصمد.

وليلحظ معى القارئ أن الإمبراطورية الإسلامية تكونت أساسا فى عهد عمر بن الخطاب، الذى شهدت فترة حكمه "عام الرمادة" الذى كان أقرب ما يكون للمجاعة التى حدثت بسبب موجة من موجات الجفاف التى عمّت الجزيرة العربية.

ومن يقرأ سيرة بنى هلال - وهى على أسطوريتها إنما تعبر عن حقيقة هجرة قبائل بنى هلال البدوية والرعوية نتيجة القحط الذى حدث بنجد إلى وادى النيل بمصر وتونس الخضراء - يعرف العلاقة بين البدو والحضر والرعاة والزراع على مدى التاريخ.

وأخيرا : لم تكن الحضارة الإسلامية هى ابنة الإسلام فحسب، بل ابنة لجهود متشابكة، وظروف مادية مترابطة، وكان أحد أسباب انهيارها فقد هذه المنطقة من العالم لتفوقها الاقتصادى، بسبب فقدانها لسيطرتها على طرق التجارة العالمية، وتحول هذه السيطرة إلى غرب أوروبا، الذى استطاع من خلالها التحول إلى الرأسمالية، والتي بسبب ميلها الغريزى

للتوسع - تمت لها السيطرة على العالم، وتحولت حضارتها من الإقليمية إلى العالمية.

وأخيرا فلنرى مثلا على الذاتية بكل عناصرها فيما يلي: " فلئن مكرم عبید قد تولى جانبا كبيرا من صنع زعامة النحاس بما يملكه من بلاغة وطلاوة فى أسلوبه.

وعندما شاء مكرم أن يتزعم تولت صحافة الوفد هدمه فعلا فقد أجمعت صحف الوفد فى ذلك الوقت على التتديد بموقفه والإشادة بزعامة النحاس" (١٢) وهكذا رأينا كيف تغير موقف الوفد ومكرم عبید من بعضهما البعض، فمكرم كان يمتدح النحاس وصنع زعامته، وعندما اختلفا جاول مكرم هدم النحاس مستخدما سلاح الخطابة الذى استخدمه فى البناء، ومن الناحية الأخرى تحول مكرم فى صحافة الوفد من الابن الروحى لسعد زغلول إلى عميل للسرايا وفى كلتا الحالتين لم يكن للموضوعية مكان.

ويدعى أحمد طاهر بأنه "لا جدال فى أن الشعار السياسى الوحيد الذى تتفق عليه حاليا كافة القوى السياسية فى مصر هو المطالبة بالديمقراطية السياسية والحريات الأساسية للشعب المصرى" (١٤) وهو يتجاهل هنا أن القوى السياسية الحاكمة لا تحترم الديمقراطية وحقوق الإنسان كما يدعى وهى قوى لا يمكن تجاهلها فى البحث لما تملكه من أغلبية، وأن الجماعات الإسلامية ما بين معتدلة ومتطرفة تستنكر الديمقراطية وتعتبرها

ليست من الإسلام فى شىء وهى القوة السياسية المعارضة الأساسية فى المجتمع الآن، وأن الخلافات تتم حسمها داخل المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بأساليب فاشية، والأمثلة أكثر من أن تحصى فى هذا السياق، فلماذا إذن يعتبر أن كل القوى السياسية تحولت فجأة إلى الديمقراطية إلا إذا كان الهدف هو تبرير تحالف تلك النخب المعارضة ضد الحثومة تحت شعار الديمقراطية الذى سينقض عليها الطرف الأقوى حين يصل إلى السلطة. والمسألة لا تكمن فى لأخلاقية هذه القوى وإنما يكمن فى أيديولوجياتها التى تقوم على فكرة التمثيل الأوحى للحقيقة أو الأمة أو الطبقة العاملة أو الطبقات الشعبية مما لن يجعلها تحترم قواعد الديمقراطية كما يدعى.

وهو شانه فى ذلك شأن المدرسة الماركسية المصرية الوطنية التى تربي على إنتاجها الأيديولوجي، ومنهجها السياسى الذى من أجل الجبهة أى جبهة، ومن أجل التحالف أى تحالف، بين نخب المثقفين على تلويناتهم المختلفة، وادعاءاتهم المتنوعة، يتم التعامى عن حقائق الواقع وتزييفها. فقد أصدرت المنظمات الماركسية الثلاث التى كونت "الحزب الشيوعى المصرى ٨ يناير" فى ٨ يناير ١٩٥٨ بياناً فى فبراير ١٩٥٧ جاء فيه:—

"يحاول المستعمرون وعملاؤهم أن يذرفوا دموع التماسيح على ما يدعونه من إهدار الحريات فى مصر متجاهلين

أن الشعب المصرى والوطنيين المصريين لم يتمتعوا فى يوم من الأيام بالحرية مثلما يتمتعون بها اليوم، وأن هذه الحرية المتاحة للوطنيين تتسع فرصها يوما بعد يوم" (١٥). ولم يمض على البيان سوى عامان إلا وشرفت كل قيادات ذلك الحزب، ومعظم كوادره معتقلات النظام الديمقراطى معرضين لشتى صنوف التعذيب حتى رضخوا بعد خمس سنوات بقبول حل أحزابهم المستقلة.

كيف تنظر الذات الى نفسها والى الآخرين؟

يرتبط التفسير الذاتى للتاريخ والاقتصاد، وغيرهما من المظاهر الاجتماعية، بالأساس الذاتى للفكر الخرافى عموما؛ فترى الصحوة الإسلامية نفسها كما يكتب د. أحمد العلمى "بأن" "الصحوة" حركة يقظة بدأت مسيرة الألف ميل ولكنها لا تزال فى الخطوات الأولية الابتدائية، وأكبر معركة تكاد تكسبها بشكل نهائى حتى الآن هى معركة تأسيس الثقة بالذات، وتهميش مركب النقص عند قطاع أساسى من المثقفين والشباب والأوساط الشعبية المختلفة" (١٦). فالمشكلة إذن من وجهة نظره تتلخص فى تكون مركب نقص (وهو اصطلاح فى علم النفس وفق مدرسة التحليل النفسى التى نشأت فى الغرب المرفوض بزيادة اليهودى فرويد!!) والذى تعرضت نظرياته ومدرسته لانتقادات حادة فيما بعد على يد علماء نفس الغرب، وذلك لدى أبناء الأمة الإسلامية) نتيجة اصطدامهم بالحضارة الغربية المتفوقة،

وإحساسهم الخاطيء بتفوقها عليهم، وهو ما أدى لتكون تلك العقدة النفسية بشكل جماعى، ولا شفاء منها حسب رأى أطباء للصحة إلا بالاستعلاء على الآخر، وهو فى الأساس : الغرب.. فيكون لنا نحن أيضا علومنا الاجتماعية والإنسانية الذاتية، من اقتصاد واجتماع وسياسة وقانون، والتي لا تحوز على الأفضلية إلا بفضل ذاتيتها هذه.

ولاشك أن العلوم الحديثة قد اكتسبت صفة العالمية منذ زمن طويل ؛ لأن العلم هو فهم الواقع ؛ ولأن الواقع الإنسانى واحد فى عمومته، بالرغم من الخصوصيات المختلفة التى تدرس بنفس منهج العلم. ثم إن محاولة إثبات الذات لا تكون إلا بإحداث تفوق فعلى فى الواقع، وليس بمجرد الصراخ بأفضلية الذات، اللهم إلا إذا كان الصراخ محاولة لطمس الحقيقة المريرة بالتخلف.

إن تحويل الصراعات فى العالم إلى صراعات بين ذوات قومية أو دينية مختلفة يتغافل عن حقيقة أن حركة الاستعمار الحديث ما نشأت إلا بسبب الاحتياج الحيوى من قبل الرأسمالية للتوسع للخارج، من أجل الأسواق لسلعها، والمواد الخام اللازمة لإنتاج هذه السلع، وطرق التجارة العالمية، والأيدي العاملة الرخيصة.. لماذا ؟ لأن الرأسمالية لا تسعى لشيء سوى الربح، والحفاظ على معدله من الهبوط إن لم يكن زيادة هذا المعدل. ولنفس هذه الأسباب حدثت التحولات المختلفة

للرأسمالية، حيث تحول نمط الإنتاج الرأسمالى من حدود الإقليمية والقومية الضيقة إلى العالمية بكل من قوى إنتاجه وعلاقات إنتاجه وهو الأمر الذى أزال الحدود ما بين الذوات القومية والعنصرية والحضارية، على الأقل على المستوى الاقتصادى.

فالرأسماليون أيا كانت قومياتهم وأديانهم وجنسياتهم وأعراقهم لا يستهدفون إلا الربح ؛ ولذلك فهم يشتركون كطرف واحد فى عملية موحدة عالميا لانتزاع فائض القيمة من قوى العمل المأجورة أيا كانت قومياتهم وأديانهم وجنسياتهم وأعراقهم كطرف واحد وآخر فى نفس العملية.

ومن هنا تتوحد مصالح كل طرف على حدة ضد مصالح الطرف الآخر، بصرف النظر عن الاختلافات الثانوية داخل كل طرف فى تلك العلاقة الأساسية.

إلا أن التفسير الذاتى للتاريخ يفترض شيئا آخر كما يكتب د. محمد مورو "إن صراعنا مع الاستعمار لا يتعلق بشيء خارج ذواتنا، فنحن كجماعة بشرية موضوع للصراع^(١٧). وبهذه الطريقة يتم طمس الفروق والصراعات داخل جماعتنا القومية أو الدينية أو الحضارية، بين طبقاتها المختلفة، وهو الأمر القلثم على اختلاف المصالح الحقيقة بينها، من أجل صراع وهمى مع جماعة أخرى، تنقسم بدورها إلى طبقات مختلفة، وبسبب اختلاف مصالحهم الحقيقية، ينغمسون فى صراع طبقى مستمر

منذ مائتي عام، يشتد حيناً ويهدأ حيناً، يأخذ طابعاً اقتصادياً حيناً لتقليل أو تشديد معدلات الاستغلال، ويأخذ طابعاً سياسياً أحياناً أخرى، حين يستهدف السلطة السياسية.. بهذه الطريقة تطمس الأصولية الدينية والحركات القومية عموماً المصالح المشتركة بين عمال كل الجماعات المختلفة، والمضادة للمصالح المشتركة لكل رأسمالي نفس الجماعات، فالحل الموضوعي للظاهرة الاستعمارية وظاهرة التبعية لا يكمن في الصراعات القومية أو الحضارية، وإنما بحل الصراع الطبقي العالمي فالاستعمار الحديث ليس استغلالاً لأمة وطبقات أخرى بقدر ما هو استغلال رأسمالي دول متقدمة لعمال أمة متخلفة، ففي الوقت الذي كان زراع القطن فيه يتضورون جوعاً في مصر في فترة الاحتلال البريطاني كان عمال النسيج الإنجليز يشاركونهم نفس الجوع، لصالح البرجوازية الإنجليزية التي كانت تستغل وتتهب هؤلاء وهؤلاء، والمتحالفة مع كبار الملاك الزراعيين المصريين الذين كانوا يشاركونها في استغلال الفلاحين المصريين.

وهكذا ينطلق فكر الأصولية الإسلامية من رغبات ومشاعر وتجارب الذات القومية فيكتب سيد قطب "وظيفة أن نشعر شباب الوادي وشباب العالم العربي أنهم شيء ذو قيمة، إنهم رأس لا ذيل، أنهم يملكون أن يمنحوا البشرية حضارة ومبادئ وقوانين واتجاهات اجتماعية وخلقية وفكرية وروحية"^(١٨). وهذا مالا يتفق والنظرة العلمية للموضوع، أن نتوجه

لشباب الوادى ككتلة واحدة بشئ أصلا ؛ لأنهم ينقسمون إلى طبقات اجتماعية مختلفة المصالح ؛ ولذا فوظيفة من يسعى للتحرر الإنسانى هى دفع الصراع الاجتماعى والطبقى فى اللب منه بين شباب الوادى .. وعلى مستوى العالم بأسره.

فالذات الإسلامية أو القومية ترى أن فى الإسلام أو التراث ما يعفينا من النهل من الحضارات الأخرى من علوم اجتماعية وإنسانية ومن عادات وتقاليد، وإن كانت تعجز بالطبع فى حالة الاعتدال عن رفض العلوم الطبيعية ومنجزاتها، اللهم إلا إذا اصطدمت النظريات العلمية بالثوابت المقدسة، ويمثل هذا الموقف الأخير - على اعتداله - مثالا قويا أيضا على الذاتية، حيث يتم النقل من الآخر مشروطا بتوافقه مع المنقول لدى (الأنأ)، ويتم رفض ما لدى الآخر إذا لم يتوافق مع المنقول لدى (الأنأ).

هذه النظرة غير الموضوعية هى التى دفعت د. محمد عمارة ليكتب فى معرض مدحه للعقالية العربية "وأن رأس هؤلاء الأعلام ورأس هذا التيار جمال الدين الأفغانى، عربى النسب، وإن ولد ونشأ فى بلاد الأفغان، فنسبه يرجع إلى الحسين بن على بن أبى طالب، وعربى العقل والفكر منذ نشأته الأولى، فقبل أن يبلغ الثامنة عشر من عمره كان قد درس علوم : العربية، والتاريخ، وعلوم الشريعة، من تفسير وحديث وفقه وأصول، وكلام وتصوف والعلوم العقلية، من منطق وحكمة

عملية سياسية ومنزلية تهذيبية وحكمة نظرية طبيعية زالهية،
والعلوم الرياضية، من حساب وهندسة وجبر وهيئة أفلاك،
ونظريات الطب والتثريح^(١١). وهكذا يتم تفسير دور جمال
الدين الأفغانى وريادته لحركة الإصلاح الدينى والسياسى فى
المنطقة فى القرن الماضى بأصوله العربية، وموروثاته
البيولوجية، وليس إلى عبقرية ما تخصه هو كفرد حقيقى
وواقعى، وإنما إلى عبقرية السلالة والعرق والحضارة، كذات
مجردة ومثالية.

وتكرارا لتلك المحاولة الهزيلة للاستعلاء بالذات على
الآخر يكتب "ذلك أن أوروبا، ذات الحضارة المتميزة بطابعها
المادى فى الأساس، قد طوعت المسيحية ديانة السلام المتصوف
والصوفية المسالمة لطابع حضارتها المادى المتميز"^(١٢). وهكذا
تتحول الحضارات الأوروبية بأسرها إلى مجرد إنجاز مادى
يميزها عن كل الحضارات.. ويتم التعامى عن أن الفلسفة
الحديثة هى امتداد للفلسفة اليونانية الأوروبية المنشأ، كما كانت
الفلسفة الإسلامية امتدادا للثانية، ويتم تناسى أن الأساطير
والمسرح والآداب والفلسفات اليونانية تزخر بالحكمة والقيم
الإنسانية الرفيعة.

وقد أعطت هذه الحضارة العالم أصول الفكر السياسى
والاقتصادى والاجتماعى، وقد زخرت أوروبا منذ عصر
النهضة وإلى الآن بالأعمال الفنية والأدبية والفلسفية.. فليست

أعمال دانتي وشكسبير ، ودافنشي ورودان ، وبيتهوفن وموزار ،
وديكارات وبيكون مجرد إنجازات مادية ، ولا يمكن أن نعتبر أن
توما الإكويني ومارتن لوثر وكلفن باعتبار أنهم مصلحين دينيين
ذوى أصول عربية ترجع لقريش ، وماذا عن أوروبا الحديثة وقد
تحدثنا عنها سابقا !!؟

ويكتب ميشيل عفلق " أن العرب ينفردون دون سائر الأمم
بهذه الخاصية. أن يقظتهم القومية اقترنت برسالة دينية أو كانت
هذه الرسالة مفصحة عن تلك اليقظة القومية" (٢١). وهو هنا يتغافل
أن الإسلام معنى بالصراع بين المؤمنين به وبين الكافرين به أيا
كانت قومياتهم ، وأن الإسلام وإن كان نشأ بين العرب إلا أنه
دين موجه للعالم بأسره ، ولم يدع الرسول أنه موحد العرب
وقائد ثورتهم القومية ، وإنه ما أتى إلا ليوحدهم. وإنما أتى ليهدى
العالمين ، وهذا هو ما فهمه المسلمون من رسالته . وأخيرا ما
رأيه فى العبرانيين الذى وحدهم وقادهم النبی موسى على أساس
دينى وباعتبارهم شعب الله المختار ، وما رأيه فى ما فعله
جانكيزخان مع المغول ، والأمثلة كثيرة لا مجال لذكرها. ألا أن
القاعدة التاريخية تقول: أن عمليات توحيد القبائل البدوية لتأسيس
الدول كانت غالبا ما تتم على أساس من رسالة دينية موجهة من
الإله الرئيسى لهذه القبائل من خلال القائم بعملية قيادة التوحيد
القبلى.

إلا أن الذات المتضخمة لا تعرف إلا لغة المدح للذات وتجاهل الآخرين أو نهمهم، وهى فى الحالتين تشوّه وتزيف وتكذب وتظلم، وتدعى ومن هنا تكتسب لا أخلاقياتها يرى شكيب أرسلان "أن العرب أمة، ويتغنى بمزاياها، فهى أمة نجيبة قد أتاه الله من معادن الفضل ومدارج النبل ومطالع الذكاء ومنابت الشجاعة ومقاطع الكرم ما لم يؤت غيرهما من أمة البسيطة" (٢٢). وهكذا يرى العرب أذكى أفضل وأنبل وأشجع وأكرم البشر قاطبة. المحرومين قديرا من كل هذا الذى وهبه الله للعرب. وهى نفس رؤية النازيين للألمان، والصهاينة لليهود وهكذا.

وأخيرا : لماذا تنظر الذات المصرية أو العربية أو الإسلامية إلى العالم بأسره وكأنه لا يتكون إلا من هذه الذات، والآخر وهو أوروبا أو غربها على وجه التحديد ؟ هل حاول هؤلاء المتحدثون باسم هذه الذات أن يعرفوا شيئا عن حضارات شرق آسيا أو جنوبها ؟ ألا يحق للصينيين أن يقولوا : "نحن الذين أنجبنا كونفوشيوس ولاوتزة واكتشفنا البارود والمطبعة والورق وأوراق البنكنوت ونظام الخدمة العامة، ومن ثم فإن لنا ذاتا قومية وحضارية عظيمة، تغنينا عن النهل من الحضارة الحديثة، والحضارات الأخرى، حيث لم يكن أحد من هؤلاء البرابرة المحيطين بنا من خارج المملكة السماوية يدانينا مجدا فى الماضى". ماذا ستصبح صورة العالم لو ساد هذا

المنطق، وما أثره على الحضارة العالمية، وعلى مستقبل البشرية؟ أليس عرقلة التقدم إن لم يكن كبجه؟! لماذا يصر هؤلاء المتثاقفون والمتعالمون، الذائبين وجداً في ذواتهم الجماعية، على العيش على الأوراق الصفراء، والأمجاد القديمة التي لم يشاركوا فيها، وإنما صنعها آخرون، لا ينتمون إليهم إلا بالنسب، ولا إلى عصرهم إلا عبر الكتب والآثار؟! والحقيقة أنه لا يحق لهم أن يفخروا بهم حيث لم يساهموا فيما صنعه هؤلاء.. سنؤجل الإجابة إلى نهاية الموضوع.

الحقيقة الموضوعية التي لا تخطئها عين هي أن كل جماعة بشرية هي كائن متغير، متحرك بالنشوء من القديم السابق عليه، والنمو بما يعنيه من تطور، والشيخوخة والاندثار، ليتحول لشيء آخر مخالف لأسلافه.. وهكذا، فنحن، المصريون الجدد، لا ننتمي إطلاقاً وبأى حال للمصريين القدماء، إلا أننا نواجهنا عبر التاريخ في نفس المكان، وربما حصل بعضنا على بعض موروثاتهم البيولوجية، إلا أننا جميعاً لا نتحدث لغتهم رغم أن ما نتحدث به من لغة متأثر بتلك اللغة، وبالتالي لا نقرأ آدابهم، ولا نمارس الحياة مثلما كانوا يمارسون، وأصبحت لنا عادات وتقاليد وأفكار وقيم ومعتقدات مختلفة كل الاختلاف عما كانوا هم عليه، قد وفدت علينا من أمم أخرى من الشرق والغرب، وما نحن نكتسب أيضاً عادات وتقاليد وأفكار مختلفة عما كان لأبائنا الأقربين، ومن استمع إلى الأجيال المسنة سيدرك

كم تطورت العامية في خلال خمسون عاما، ومن يقرأ الصحف القديمة سيعلم أن لغة الكتابة وأسلوبها قد تغيرا على نحو كبير.. وهكذا الحال في كل الجماعات البشرية في العالم بأسره، التي تتطلق نحو التوحد في جماعة بشرية عالمية واحدة، لها ثقافة عالمية واحدة بصرف النظر عن قبولنا أو رفضنا لهذه الثقافة. والحقيقة الموضوعية الأخرى هي أن كل جماعة بشرية لابد أن تتكون من أفراد أخلاقيين ولا أخلاقيين، مثاليين وماديين، عابرة وأغبياء، نشطاء وكسالى، شرفاء وأوغاد، نظيفين وقذرين، منظمين وفوضويين، أرقاء وقساة، واقعيين وخياليين..

وما بين كل هذه الأقطاب من درجات، بل إن الفرد الإنساني في ذاته قد يمر عبر تاريخ حياته بلحظات متنوعة من الأنانية والغيرية، من الذكاء والغباء، من النشاط والكسل.. فما بالكم بأمة بأسرها تتميز إلى هؤلاء الأفراد المتنوعين، وتتميز إلى طبقات اجتماعية، تختلف في مصالحها وظروف حياتها، وتتصارع فيما بينها، وتتمايز في أخلاقها وسلوكها وقيمها وعاداتها وتقاليدها وثقافتها، فكيف تتم محاولة تجميع كل هذا التنوع في قالب واحد وخالد، يقال عنه جوهر الأمة، ذاتها، تراثها، روحها الخالدة؟! وإذا تسائلت صادقا في رغبتك في الفهم، عن هذه الروح الخالدة تمت الإجابة بعبارات مبهمـة. لا تفصح إلا عن تشوش لا حد له، وغموض لا يوحى بالعمق إلا

للسذج، فالواقع برغم تعقده إلا أننا يمكن أن نعبر عنه ببساطة لغة العلم. فأصعب نظريات العلم يمكن فهمها فى النهاية لأنها تعبر عن أفكار واضحة حتى لو عجز عن فهمها معظم البشر فعلى الأقل يفهمها العلماء، ويستطيعون استخدامها عملياً. أما الكائنات الغيبية كالأرواح فلا يمكن إدراكها أو فهمها ومن ثم تستعصى على التوضيح ومن ثم لا يمكن التعامل معها إلا بمنطق الإيمان والكفر فحسب، فى حين أن حقائق العلم ونظرياته لا يمكن التعامل معها إلا بمنطق المعرفة والجهل فقط.

الحقيقة أن المحاولة فاشلة منطقياً، إلا أن سببها واضح، ومن هناك تكتسب وظيفتها الاجتماعية، ألا وهى : طمس الصراع الطبقي الحقيقي من أجل صراع عنصرى وهمى.

ولقد تعلمنا من التاريخ أن كل حركة سياسية تتبنى فكرة كونها معبرة عن ذات جماعية ما وممثلة لجماعة ما - قومية كانت أو دينية أو حضارية أو عنصرية أو ثقافية أو طبقية - لابد أن تكون استبدادية الطابع، حيث يتم قمع الجماعة البشرية المعنية باسم الذات الجماعية، فالبعثية والناصرية فى العالم العربى، والنازية والفاشية فى أوروبا، وحكم آيات الله فى إيران.. مجرد أمثلة من كثير، حيث يتفقون فى شئ واحد على اختلافاتهم، هو : قمع بعض طبقات وشرائح وفئات المجتمع، باسم ذات المجتمع، لصالح إحدى طبقات أو شرائح أو فئات هذا المجتمع.

الذاتية والباب الى التلقية:

لأن الذات تحاول أن تثبت وجودها وتميزها على أساس تراث خلقتها ظروف تاريخية لا دخل للذات فيها، وقد زالت هي الأخرى، ولما كان الحاضر يمارس نفوذه وتأثيره اللذين لا يمكن مقاومتهما، فكان لابد من التوفيق والتفريق، وبالتالي عرفت إسهامات كتابنا سلسلة من الثنائيات (الأصلية والمعاصرة - الروح والمادة - النقل والعقل - التراثية والحداث.. الخ) .. ولما كانت هذه الأفكار هي تعبير عن واقع حاضر وحى، فإن التعبير عن مشكلات الواقع يتم فى هذه الحالة بمفردات آتية فقط من الماضى، والتى كانت تعبر عن واقع انتهى منذ زمن طويل، فذهب البعض فى سبيل الخصوصية قومية أو دينية إلى أن هناك إمكانية صياغة نظام اقتصادى إسلامى أو عربى أو مصرى حسب الخصوصية المقدسة التى ترفع لوائها الجماعة السياسية، فتحدث الأوائى عن رفض ظاهرة الندرة فى الموارد الإنسانية وصياغة علم الأرزاق، واتجه الآخرون إلى التفريق بين الاشتراكية والرأسمالية، والحقيقة هى أن كل ما كتب فى الاقتصاد الإسلامى أو القومى هى تلوينات مختلفة للاشتراكيات الإصلاحية التى هى فى حقيقتها نوع من رأسمالية الدولة، تحت مسميات إسلامية أو قومية، إلا أنه لا يوجد جهد علمى حقيقى

لتحليل كل من القيمة و فائضها والأجر والربح والفائدة والعرض والطلب والتمن... وفق مفاهيم إسلامية أو قومية ؛ فهذه فى الحقيقة مهمة علمية بشرية عامة، لن تخرج فى هذه الحالة عن حدود الاقتصاد السياسى البرجوازى دون الاقتراب من الاقتصاد السياسى الاشتراكى الذى تتعارض استنتاجاته السياسية مع أهداف الإسلام السياسى أو الحركات القومية، وبالتالى فإنه يتم تجاوز المهام العلمية لوضع برنامج سياسى عام تحت اسم الاقتصاد الإسلامى أو القومى مصحوباً بنظريات أيديولوجية لا تخرج عن الإصلاحية بدرجاتها المختلفة التى تزعم لنفسها بدورها إنها ليست برأسمالية ولا بشيوعية، وأنها تأخذ بحسنات النظامين، وترفض مساوئهما.. وكأن النظم الاقتصادية تحدد وفق إرادات ما، ولا تفرضها الظروف الموضوعية

يكتب د. محمد محمود الأمام "ويبنى الفكر الاشتراكى العربى اختياراته وفقاً لمتطلبات التنمية باعتبارها السهاجس الأساسى لدول تعيش مراحل مبكرة من النمو بينما تتسارع وتائر التقدم فى أنحاء مختلفة من العالم سواء فى الدول المتقدمة أو فى عدد من الدول النامية فى الوقت الذى تتراكم فيه عوامل التراجع فى أجزاء أخرى من العالم" (٢٣)

والآن نسأل ما هى علاقة الاشتراكية أصلاً بالتنمية؟ فالاشتراكية أيديولوجية للتحرر والعدالة، وهى لن تتحقق إلا

على أساس من تغيرات جوهرية في قوى الإنتاج والوعي الاجتماعي ومن المفترض أن تسبقها على هذا النحو مراحل من التنمية قد تقوم بها الدولة في شكل رأسمالية دولة أو يقودها الرأسماليون بمساعدة الدولة أو بدونها. والمشكلة أن أنصار اشتراكية أو رأسمالية الدولة أيا ما كانت أصولهم الفكرية، ماركسية أو قومية أو دينية يتحدثون عن الإصلاح والتنمية في إطار علاقات الإنتاج الرأسمالية، وقوى الإنتاج الرأسمالية، والوعي الاجتماعي الرأسمالي، لعدم قدرتهم على تجاوز كل ذلك موضوعيا حتى الآن. إلا أنهم يخلطون حديثهم هذا بالاشتراكية أو بإعلان الاختلاف عن الرأسمالية لرغبة في التميز عن شكلها التقليدي النقي، أو لتبرير ضرورة الخروج عن شكلها التقليدي إلى شكل آخر، إلا أنهم لا يخرجون في كل الأحوال عن جوهرها الذي يتحدد بشكل إنتاج وتوزيع الفائض الاجتماعي، وليس بشكل الملكية. إذ أنهم يستهدفون التنمية والإصلاح في داخل نفس العلاقات الرأسمالية، ولا يستهدفون التحرر والعدالة المفترضين في الاشتراكية.

العلم يدرس الواقع الملموس وقد يتبأ بتطورات ظواهره في المستقبل، أما الرؤية الخيالية أو الخرافية فهي تصور عقلي للمستقبل قد يتحقق في الواقع أو لا يتحقق، حسبما يتفق مع الضرورات الكامنة في الواقع أو لا يتفق معها.

ونحن نعرف أن الاقتصاد السياسى البورجوازى بدأ منذ ظهور البرجوازية فى غرب أوروبا كعلم يدرس ظاهرة اجتماعية طرأت على المجتمعات التى ظهر فيها هذا العلم، وهى نشوء الرأسمالية كنظام اجتماعى اقتصادى.. وبالتالى لم يظهر كتأسيس إرادى لنظام اجتماعى اقتصادى، فهو علم يدرس الظاهرة الاقتصادية الرأسمالية من وجهة نظر البرجوازية، ومن ثم نشأ الاقتصاد السياسى الماركسى كنقد علمى لهذا العلم، من وجهة نظر الطبقة العاملة، إلا أن تصور الماركسية عن المستقبل لم يتحقق حتى الآن.

فالنظم الاقتصادية الاجتماعية لا توجد بالبرامج السياسية ولا تسبقها التأسيسات النظرية والعلمية، والتى لا تبدأ إلا مع نشأة النظم فعليا، والتى توجد كتغيرات فى نظم أسبق، تفرضها ضرورات موضوعية، مستقلة عن الإرادة والوعى : فنشوء الرأسمالية فى أوروبا لم يكن ناتجا للطابع المادى لأوروبا، بل ناتجا لتضافر حركة الكشف الجغرافية الكبرى، ومن ثم التراكم البدائى لرأس المال، ثم الثورتين العلمية والصناعية.. لتبدأ الرأسمالية كنظام اجتماعى أكثر قوة، وليكسح من أمامه كل النظم التى كانت سائدة قبله، ليس فى أوروبا فحسب، بل فى العالم بأسره.

وكان هناك إمكانية لأن يسبق العالم الإسلامى أوروبا فى الوصول إلى الرأسمالية بما تراكم لديه من ثروات هائلة

نتيجة سيطرته على التجارة العالمية، إلا أن هذه الإمكانية كبحتها على نحو متواصل عمليات النهب المتواصل من قبل الحكام للثروات المتراكمة في أيدي التجار، مما حرمهم من فرص تحويل هذه الثروات إلى رأسمال، ففي حين استطاع البرجوازيون في المدن الحرة في أوروبا والمستقلون عن سيطرة النبلاء الإقطاعيين أن يتحولوا إلى رأسماليين نتيجة عدم تعرض ثرواتهم للنهب من قبل الحكام والإقطاعيين والذين تحولوا بدورهم إلى رأسماليين.

وفي الحقيقة قد أدت هذه العملية إلى نشوء الحضارة الرأسمالية التي شكلت قطيعة نسبية مع الحضارة التي كانت قائمة في غرب أوروبا قبلها، وما لبثت هذه الحضارة الرأسمالية الجديدة أن انتقلت من مركزها في غرب أوروبا لتصبح هي الحضارة السائدة عالمياً، وهي عملية وإن كانت قد قطعت شوطاً كبيراً للغاية في سبيل توحيد البشرية في حضارة واحدة، إلا أنها مازالت مستمرة في ابتلاعها كل الخصوصيات الحضارية الأخرى.

المصادر

- (١) عادل حسين: "الإسلام دين وحضارة - مشروع للمستقبل" ص ٣٦.
- (٢) د. محمد عمارة: "العرب والتجدي" ص ٧١.
- (٣) جورج المصري: "الحرب العراقية الإيرانية - رؤية قومية" - سلسلة اليقظة العربية - السنة الرابعة - العدد الرابع، مايو ١٩٨٨، ص ٣٥.
- (٤) أمين أسكندر- اليسار العربي وقضايا المستقبل-الحركة التقدمية العربية-مصدر سابق-ص ٣٧٢.
- (٥) د. محمد عمارة: "العرب والتجدي" ص ٤٧.
- (٦) سناء المصري - حكايات الفتح-دار سينا - القاهرة-١٩٩٧-الطبعة الأولى-ص وما بعدها.
- (٧) د. عبد العظيم رمضان-الصراع بين العرب و أوربا من ظهور الإسلام إلى انتهاء الحروب الصليبية-دار المعارف-القاهرة-ص ١٤.
- (٨) عادل حسين، الإسلام دين وحضارة، ص ٤٥.
- (٩) بدر نشأت- مدخل إلى اللغة العامية المصرية لغة الفكر والحياء-مجلة القاهرة -عدد يونيه-ص ٣٢.
- (١٠) د. عبد الهادي النجار، الإسلام والاقتصاد، ص ٢٥٩.
- (١١) د. عبد العظيم رمضان-الصراع بين العرب وأوربا-ص ١٧٠.
- (١٢) فهمي هويدي: "القرآن والسلطان" ص ١٨-١٩.
- (١٣) محمد السعيد أدريس-الوفد والطبقة العاملة-ص ٤٣.
- (١٤) أحمد طاهر- الاشتراكيون والديمقراطية-ص ١٧٣.
- (١٥) د. رفعت السعيد-بيان مشترك صنادير عن المنظمات الماركسية الثلاثة في فبراير ١٩٥٧.
- (١٦) أحمد العلمي: "مقدمات لتأسيس علم اجتماع إسلامي" مجلة الحوار الفصلية العدد الثاني ١٩٨٧، ص ١٤٢.

(١٧) د. محمد مورو: "طارق البشرى شاهد على سقوط العلمانية" ص ١٩.

(١٨) سيد قطب: "فلنؤمن بأنفسنا" مقال بمجلة الفكر الجديد، ١٥ يناير ١٩٤٨.

(١٩) د. محمد عمار: "العرب والتحدى" ص ١٢.

(٢٠) د. محمد عمار: "المضطر نفسه" ص ٢٢٧.

(٢١) ميشيل عفلق: "في سبيل البعث" ص ١٢٨.

(٢٢) د. عبد العزيز الدوري: "التكوين التاريخي للأمة العربية - دراسة في الهوية والوعي - دار المستقبل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - القاهرة - ١٩٨٥ - الطبعة الثانية - ص ١٨٥.

(٢٣) د. محمد محمود الأمام: "التطورات في النظام الاقتصادي العالمي ومغزاه بالنسبة لفكر اليسار العربي" ص ٧٣.

5- الواقعية والرومانسية

نعرف من تاريخ الآداب والفنون أنه شهد مدرستين متتاليتين تاريخياً: ظهرت الأولى مع القرن التاسع عشر، والثانية مع القرن العشرين، وتقوم الأولى بالتمرد على القواعد التقليدية للفنون والآداب، إذ تتطرق في النزوع للخيال، والانتصار للعواطف والمشاعر على ما يسميه البعض العقل، والآخرين بالقيم والعادات والتقاليد المحافظة.. إنها باختصار مدرسة التمرد على الواقع، والهروب منه لعالم من الأحلام والأخيلة والمثل، والفرار من حالة الحضارة إلى الطبيعة البكر، والرغبة في التوحد معها بكل ما تحمله من براءة وطفولة، بعيداً عن صخب الحياة المعاصرة، وهو الأمر الذي يتم بالانغماس في الذاتية الشديدة، وبالتالي إعلاء مشاعر الذات الفردية - أو الجماعية - عن كل ما سواها في التعبير الفني والأدبي. أما الثانية فهي أيضاً شكل من أشكال التمرد، وإن كان في الاتجاه المضاد، حيث الميل إلى تصوير الواقع كما هو وبكل ما فيه من تفاصيل، وقد يكون هذا التصوير بهدف التسجيل الفوتوغرافي المحض، أو بهدف الحفز لتغيير هذا الواقع، واستدعى هذا تغيرات في موضوعات الأدب والفن، وأشكال التعبير المختلفة.. وهكذا عدنا مرة أخرى للتوحد مع الموضوع، مع الحياة

الحقيقية، والبشر الأحياء بكل ما فيهم، وكل ما بينهم من علاقات واقعية.

وكلتا المدرستين (الرومانسية والواقعية) ليستا مطلقتين في حدود الزمان والمكان، وإنما ظاهرتان حديثتان تتعلقان بالمجتمع البرجوازي الحديث : فمن التمرد على الصناعة وعلاقات الإنتاج الرأسمالية التى تحول كل الأشياء بما فيها البشر إلى سلع، والنهم المجنون للاستهلاك والربح، وتحطيم الروابط القديمة العائلية والمهنية والحرفية والإقليمية والقومية والطائفية، لتسود رابطة واحدة تربط الجميع، هى السوق الرأسمالية، وهدف واحد هو الربح المادى ، الذى لا يعرف إلا لغة المال ولا يستجيب للعواطف والمشاعر والقيم والمثل العليا، هو ما دفع بالحركة الرومانسية لساحة الأدب والفن، كما أن نقد هذا المجتمع من زاوية أخرى هو ما أتى بالحركة الواقعية إلى نفس الساحة.

وعلى العموم فالرومانسية تعبير عن احتياج إنسانى واجتماعى مشروع.

وهى ضرورة اجتماعية شأنها شأن الواقعية من أجل الإشباع العاطفى عند الناس، وإشعال حماسهم للحياة والعمل إلا أن خطورتها تتبع من تجاوزها هذا الحد لتصبح طريقة تفكير وأساس وحيد للسلوك واتخاذ القرار. مثلما تصبح الغرائز محسوس السلوك والتفكير على أهمية إشباعها. وإذا كان الوعي البشرى

يستهن حصر الواقع الإنساني في إشباع الغرائز، فإنه عليه
ليقف لمرحلة أكثر تقدماً أن يستهن حصر الواقع الإنساني في
إشباع العواطف والانقياد لها.

ولما كانت الرومانسية خيال نابع من تقديس المشاعر الفردية
بوصفها كذلك، ومن حيث هي كذلك، باعتبارها حقيقة ومعنى
وقيمة، فإن الرؤى الرومانسية للعالم تجد لها وجوداً ملموساً في
الحركات السياسية والاجتماعية والثقافية.. الخ، بما فيها
حركات الإسلام السياسي والحركات الاشتراكية والحركات
القومية.

الرومانسية وإضفاء الأسطورة على الذات:

الأسطورة هي فكرة مشوهة عن الواقع، وهي محاولة
لتفسير هذا الواقع بشكل ما في غياب العلم. فنحن نلجأ
للأسطورة عندما نعجز عن فهم الواقع، أو التكيف معه، أو
تغييره.

ولما كانت الرومانسية هي إعلاء مشاعر الذات على
حقائق الواقع، وذلك في أحد جوانبها، فإن الطريقة الرومانسية
تضفي الأسطورة على الذات ومشاعرها، ولذلك نفهم لماذا جن
قيس في حب ليلي، فلو أن ليلي كانت في عقل قيس مجرد فتاة
مثل غيرها من فتيات القبيلة، قد تفوقهن جمالا، أو تتميز عليهن
بشيء ما، لما جن من أجلها، ولكن جنونه أتى من إضفاء صورة
أسطورية عليها، فتحولت لذات فريدة لا مثيل لها في الواقع،

فليلي في عيون الآخرين مجرد واقع بكل ما فيه، فتاة لها ملامحها الجسدية والعقلية والنفسية المحددة، بكل ما فيها من مزايا وعيوب، أما ليلي في عيون قيس، فشئ أسطوري أو خيالي مفارق للواقع. ولما كانت ذات قيس قد توحدت مع أسطورة ليلي، فإن حرمانه منها هو حرمانه من ذاته، من وجوده كإنسان متميز.

وإذا انطلقنا من الرومانسية الفردية هذه إلى الرومانسية الجماعية، فلن تختلف الصورة كثيرا.. يكتب د. محمد مورو "لاشك أن العالم الإسلامي يستعد الآن، بفعل ما يكمن داخله من حيوية خاصة، وبفعل سقوط الحضارة الأوروبية، الذي بات وشيكا، بشقيها الرأسمالي والشيوعي، وبفعل تلك النهضة الإسلامية خصوصا في صفوف الشباب، وبفعل ذلك التملل الواسع في صفوف الجماهير باتجاه الإسلام. وهو يعني أن المريض أوشك على الشفاء، وأن عالمية الإسلام قريبة"^(١). وهذه الفقرة أشبه بقطعة من الأدب الرومانسي، وأن كان المعشوق هنا ليس فتاة يرسل لها العاشق أمانيه الطيبة، وإنما هي ذات جماعية ؛ ولذلك تغير قاموس الكلمات، وإن ظل نفس الأسلوب المغرق في الخيال، والطنطنة الخطابية الملتهبة بالحماس والمشاعر، والمضمون العاطفي وليس الواقعي.

فأي متابع لحركة التقدم والتخلف على كافة المستويات المادية والفكرية لن يجد لمثل هذا الحديث أي أساس من الصحة

: فنسبة الإنتاج المادى فى العالم العربى الذى يبلغ عدد سكانه ٣,٣% من سكان العالم، و ٢٠% من المسلمين، يبلغ ٠,٦% من إجمالى الإنتاج العالمى بما فى ذلك البترول، فى حين تنتج الحضارة الأوروبية بما فيها اليابان والولايات المتحدة ٩٠% من الإنتاج العالمى، فى حين يبلغ عدد سكان تلك البلاد ٢٠% من تعداد سكان العالم، ومازال هذا الجزء من العالم هو المصدر الأساسى للإنتاج العلمى والفكرى والفنى والأدبى، ومازال يشكل مركز الإشعاع الحضارى حتى الآن فى العالم... فكيف سقطت حضارتهم إذن ؟ ومتى ؟ أم هى مجرد أمنية!.

إن مظاهر الانهيار لا تخص هذا الجزء من العالم دون سواه ؛ فأسلوب الإنتاج الرأسمالى فى العالم بأسره قد دخل فى أزمة عارمة منذ السبعينيات وحتى الآن، وهو ما ينعكس على مظاهر التدهور السياسى والاجتماعى والثقافى، ليس فى الشمال فحسب، بل وبدرجة أبشع فى الجنوب بحكم تخلفه، وما مظاهر الانهيار إلا مظاهر انهيار أسلوب الإنتاج الرأسمالى بصوره المختلفة (الليبرالى فى غرب أوروبا، والبيروقراطى كما كان فى شرقها) لا الحضارة التى أشرنا أنها صارت عالمية منذ فترة طويلة والتى قد تتحول إلى حضارة عالمية من نوع آخر أكثر رقىا أو يؤدى التدهور فى الرأسمالية إلى فترة انحطاط حضارية تشمل العالم بأسره، مع ملاحظة أن الجزء الناهض من العالم المتخلف يوجد فى شرق آسيا وأمريكا اللاتينية، وليس على

امتداد العالم الإسلامى.. ولنعرف مدى ما يساهم به هذا الجزء من العالم فى الحضارة العالمية فى مجال العلوم الطبيعية من خلال عدد الباحثين فى العلوم الطبيعية "فلنقارن الأرقام الخاصة بإسرائيل البالغ عدد الباحثين فيها ٣٤٨٠٠ باحث، بعدد الباحثين فى العلوم الطبيعية فى جميع البلدان الإسلامية، والبالغ ٤٥٠٠٠ باحث، علما بأن نسبة السكان بين المسلمين وإسرائيل تبلغ ٢٠٠ : ١" (١)

ويعتبر د. محمد مورو ازدياد معدلات التدين، وصعود الأصولية الإسلامية دليلا على اقتراب ما يتمناه، إلا أنه يتناسى أن كافة أشكال الأصوليات الدينية والقومية والعرقية والحضارية تتصاعد فى العالم بأسره منذ الثمانينات، وهذا فى جزء منه تعبير عن أزمة الرأسمالية العالمية.

ولمن يتحير فى تفسير ما يسمى بالصحة الإسلامية - بل والدينية والطائفية والعنصرية عموما فى العالم بأسره - عليه أن يقرأ تاريخ أوروبا من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر جيدا ليرى نظاما اقتصاديا اجتماعيا يولد على أنقاض نظام قديم.. وأستتبع هذا أزمة اجتماعية أدت لظهور جماعات مسيحية لا تختلف فى تطرفها وتزمتها وتمسكها الحرفى بالأصولى بالمسيحية، أو بالعكس الخروج عن المفاهيم الأصيلة للمسيحية بالانحراف عنها لتتواءم مع النظام الجديد ؛ فكل ذلك كان رد فعل طبيعى لتحول أوروبا من الإقطاع إلى الرأسمالية، والذى

استمر عبر هذه الفترة الزمنية المذكورة سلفاً.. فقد واكب الصعود الرأسمالي تفكك الروابط الاجتماعية الإقطاعية القديمة، ومن هنا انتشرت الفردية والأنانية، وعبادة الاستهلاك، والسعي المحموم نحو تملك الثروة والسلع، وهذا ما تشجعه الرأسمالية؛ فهو الهواء لرئيتها وبدونه لن تعيش، وتحول المال وجمعه لهدف في حد ذاته، يعبد الفرد المسيحي في المجتمع الرأسمالي طيلة أيام الأسبوع عدا الأحاد حيث يتذكر الله في الكنيسة، وحيث يردد القس كلمات الإنجيل التي تحض على احتقار المال والثروة.. وحيث إن كل هذا يخالف القيم الأساسية في المسيحية التي تحض على الزهد والتقشف، لذلك كان لابد أن تتم محاولات تمرد تتمسك بالدين الصحيح، ضد القيم الجديدة، وتعيد الانتماء الجماعي للأفراد المبعثرين في المجتمع الرأسمالي، وقد انتهت هذه الحركات للهجرة إلى العالم الجديد، وبناء مستعمرات منعزلة، سرعان ما جرفت سيادة الرأسمالية في هذا العالم أيضاً.. كذلك تمت محاولات للانحراف بالمسيحية لكي تلائم الرأسمالية وقيمها الجديدة، ووجدت ضالتها في العهد القديم الذي لا يتنافى وهذه القيم، وهو ما عبر عنه ماركس بتهويد المسيحية. وما رصده ماكس فيبر في كتابه "الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية".

ومن يريد أن يعرف مصير الجماعات الإسلامية الحديثة عليه أن ينظر إلى مصير تلك الجماعات والكنائس المسيحية

المنشقة والمتمردة، ليرى أنهم قد أنتهى بهم الحال إما إلى الحياة على هامش المجتمع الرأسمالى فى عزلة تامة، أو التلاؤم التام مع الرأسمالية وقيمها الليبرالية.

وعندما يتم لهؤلاء قراءة التاريخ صحيحا شاملا، سيعرفون جيدا أن مرحلة الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية، وفى فترات أزمتها العامة، لابد أن تولد مثل هذه الظواهر الاجتماعية، تمردا على الانحلال والتفسخ الخلقى، والذى تولدهما الرأسمالية كجزء من طبيعة المجتمعات التى تسودها، لابد أن ينشأ التزمت الدينى والانحراف الدينى، وتنشأ تيارات هامشية فى اتجاه التصوف والفلسفات الروحانية.. وهكذا، إنها فترة ميلاد بكل ما يحمله الميلاد من مشاق ومتاعب.. إلا أنه ينتهى إلى ميلاد طفل جديد يختلف عن أبويه، وإن كان جزءا منهما.

كان لابد أن يظهر ضد رسمة المجتمع المصرى وتحديثه، وضد تحلل القيم القديمة نتيجة لذلك، إما التزمت الدينى، أو محاولة تجميل الوضع القائم، الأول يتمثل فى أفكار الجهاد والتكفير، والثانى فى الإخوان المسلمين وشركات توظيف الأموال، حيث يستهدفون الإبقاء على الوضع القائم : أو الجوهر الرأسمالى من حيث حرية ملاك رأس المال فى استغلال العمل المأجور، رافضين بعض الأمور الثانوية كالربا، فاضين شكلا دينيا هو الزكاة على المدخرات، ويظل السعى للربح،

والاستهلاك المحموم، هو هدف أفراد المجتمع، وعنوان نجاحهم، ومؤشر سعاداتهم. وليصبح التدين الشكلى أفضل وسيلة لإخفاء الانحطاط الأخلاقى والفكرى .

وهنا يجب ان أشير إلى أن النقد الإسلامى للحضارة الرأسمالية عموما يستند إلى نقد شكلى وسطحى للقيم الرأسمالية، فهو يتعلق ببعض المظاهر (العادات والتقاليد والسلوكيات) إلا أنه لا يمس الجوهر العفن للرأسمالية نفسها الذى تنقده، وتحاول تغييره الحركات المعادية لهذا الجوهر المتمثل فى القهر والاستغلال، وخصوصا العلاقات السلعية التى تحول الإنسان نفسه إلى سلعة، وإن تصبح قواعد السوق هى الحاكمة فى كل العلاقات الإنسانية.

وفى الحقيقة نحن نظلم الرأسمالية الليبرالية كثيرا حين نؤكد أن الإسلاميين يحاذونها فكريا بشكل كامل. فالإسلام السياسى وإن حافظ على جوهر علاقة الإنتاج الرأسمالى إلا أن النقد الشكلى للرأسمالية الذى يدعيه يحمل من المبادئ والقيم ما هو أكثر تخلفا من القيم الرأسمالية كحضارة أشمل من علاقة الإنتاج. وعلى سبيل المثال الموقف من المرأة وغير المسلمين والحريات الديمقراطية عموما. فبعضهم يدافع عن الرق على أساس أن النص الدينى لم يحرم الرق، إلا أن هذا لا ينطبق على المعتدلين منهم على أى حال.

وحيث إن الرأسمالية المصرية لم تولد قوية، فلم تتبن المفاهيم الليبرالية السياسية، إلا بشكل وسطي و توفيقى، ولذلك فإنها ترفع الشعارات الإسلامية أو القومية، لعجزها على البقاء فى ظل ديمقراطية برجوازية حقيقية، فهى تريد أن تستغل وتحكم فى ظل نظام مغلف برداء براق هو الدين أو القومية، حتى لا يستطيع من تحكمهم أن يرفعوا أصواتهم ضدها.

واستمرارا لهذه النظرة الرومانسية، يكتب د. عبد الهادى النجار "فإن الأمة الإسلامية تملك من القدرات البشرية والروحية والمادية ما يؤهلها لقيادة الإنسانية، وإنقاذها مما يمكن أن تتردى فيه"^(٢). ومن هنا تتحول الأمنيات الطيبة إلى واقع فى ذهن الكاتب، فى حين أنه لا يلوح فى الأفق ما يشير إلى ذلك، فضلا عن إنقاذ نفسه مما يعاينه من تخلف، ولا ما يشير أن هذا الجزء المتخلف من العالم يحمل أى قدرات خاصة، تسمح له بقيادة العالم حضاريا من تدهور حاد على كافة الأصعدة المادية والفكرية، فى معظم بلدانه.

إن الرؤية الرومانسية المبشرة بإمكانية انتصار المسلمين على الغرب استنادا إلى ما تحمله الذات الإسلامية من قوة كامنة يفتقر لكل سند موضوعى أو مبرر واضح أو تصور علمى، حيث تستبعد المناقشة العلمية لأسباب التخلف ومن ثم التبعية، ومن ثم ترفض أن ترى فى السترات أو الذات أى عوامل للتخلف، الذى لا تراه إلا فى التآمر الخارجى والتبعية العقلية.

وفى الحقيقة أن هناك رؤيتين لأسباب التخلف فى منطقتنا، لا يقلان خطئا وسذاجة : فالإسلاميون يبنون دعايتهم على أساس أن سبب تخلفنا هو البعد عن الإسلام، وبعض العلمانيين يقولون أنه بسبب التمسك بالإسلام، وفى الحقيقة أن الإسلام كدين خارج الموضوع أصلا.. فإسناد ما يحدث فى الواقع لأفكار مجردة إسناد غير علمى، وقد أشرت للظروف المادية التى توافرت لغرب أوروبا، وأدت للحضارة الحديثة، وما أدت إليه ظروف مادية مختلفة لتخلف منطقتنا، فالمسألة إذن لا ترجع إلى أى خصائص عرقية أو حضارية أو ثقافية أو قومية.. الخ.

الرومانسية ومن ثم الحركات السياسية الرومانسية لا تقدر قيمة الواقع الموضوعى، وهى تتطلق من المشاعر الذاتية اللاعقلانية باعتبارها نقطة الارتكاز فى تحركاتها وأفكارها وخطابها واتخاذها لمواقف دون أخرى.. يكتب ميشيل عفلق " الحب .أيها الشباب .قبل كل شيء..الحب أولا والتعريف يأتى بعده.إذا كان الحب هو التربة التى تتغذى قوميتكم منها فلا يبقى مجال للاختلاف على تعريفها وتحديداتها.فتكون روحية سمحة بمعنى أنها تفتح صدرها وتظل بجناحيها كل الذين شاركوا العرب فى تاريخهم وعاشوا فى جسور لغتهم وثقافتهم أجيالا فأصبحوا عربا فى الفكرة والعاطفة"(٤).

وهو هنا يضع الحب وهو شعور ذاتى كشرط أولى وحاكم لتعريف واقع موضوعى هو القومية، لتبقى ببقاء هذا الشعور

وتختلف باختلافه، وهو يعتبر هذا الشعور كافيا لمنع الاختلاف حول تعريف القومية التي هي واقع اجتماعي من المفترض أن ينفصل عن شعور الناس ذاتيا به، وإلا اضطررنا للاعتراف بالقومية الإسرائيلية التي نرفضها نحن ذاتيا، لمجرد أن الصهاينة يدعون بوجود مشاعر عاطفية بين اليهود مما يجعلهم يشكلون قومية فيقبلوها هم ذاتيا. أي أنها غير موجودة بالنسبة لنا في حين أنها موجودة بالنسبة لهم. وهو ما لا يقبله العلم الذي لا يعترف إلا بالواقع الموضوعي المنفصل عن أي مشاعر ذاتية.

الرومانسية والتعبيرات الإنشائية :

قالت العرب "أن أجمل الشعر أكذب" فالمتنبى بلغ منزلته في الشعر بمثل هذا البيت:-

كفى بجسمي نحولا أننى رجل لولا مخاطبتى أياك لم ترن
لكى يعبر عن شدة معاناته من الحب الذى أصابه بالنحول حتى
سار كالخيال. ذلك لأن للشعر والخطابة وما شابهما من فنون
الأدب وظيفة اجتماعية هي التحريض على الفعل والاعتقاد. وهو
يؤدي هذه الوظيفة من خلال تعبيرات إنشائية، تكمن قوة تأثيرها
في جمال التعبير الذى يطرب له الوجدان، وترتفع له الأبدان،
وتخفق له القلوب، فيندفع المتلقى في الاتجاه الذى أوحى به
الشاعر أو الخطيب، و الذى تقاس مهارته بمدى قدرته على
التأثير فى المتلقين. التى تأتى غالبا من المبالغة والصور الخيالية
التي ورغم جمالها، وعبقريتها مبدعها، فما هي إلا تشويه للواقع

أى كذب على نحو ما ، فكلما جنح بك الخيال، وبالغت فى التعبير عن المشاعر، استطعت أن تولد المشاعر التى تعبر عنها ذاتها فى المتلقى شرط قابليته للإيحاء، ومن هنا تتشابه آليات الغزل مع آليات الدعاية السياسية، وتمثل الخطابات السياسية بالتعبيرات الإنشائية التى لديها نفس قدرة الخمر فى تغييب الوعي، وإيقاظ المشاعر العاطفية والحماس لفعل ما لا يمكن فعله عند الإفاقة . فترى الجماهير المتلقية سكارى وما هم بسكارى. ولو كنت شاهدت هتلر وهو يخطب وكيف كان بطريقته الهستيرية قادر على التأثير الساحر على الشعب الألمانى، برغم ما كان يردده من هلاوس وخرافات على شعب عرف بمدى عمق ثقافته ووعيه السياسى، وكيف انه استطاع أن يجره والعالم إلى كارثة الحرب العالمية الثانية. لأدركت ما يمكن أن تفعله الكلمات وطريقة أدائها فى الجماهير برغم خلوها أحيانا من المعنى، ولأن المشاعر اللاعقلانية أقوى فى التأثير من الواقع الموضوعى لدى غالبية البشر. فأن نبثشة الذاتى كلن له النصر على هيجل الموضوعى، والثقافة الفاشية الوحشية والبدائية كان لها سبق على الثقافة الديمقراطية الإنسانية والراقية. ومن ثم فقد كان الجهل النازى بكل ما يحمله من خرافات هو الأقوى تأثيرا فى الشعب الألمانى من العلم منهجا وحقائق.

وما زالت أغاني الستينات الوطنية، تثير من الأحاسيس الجياشة فى نفسى ما تثير، رغم نقدى الواضح للناصرية وأفكارها وتجربتها، مما يشير إلى الانفصال النسبى

بين الواقع الموضوعي الذي يسلم به العلم، والمشاعر الذاتية التي لا تحترم الواقع . ولذلك فعلى المرء أن يبذل جهدا لمقاومة هذا التأثير حتى لا ينساق وراء المشاعر العاطفية، مثلما يبذل من جهد لتلجيم غرائزه والتحكم فيها .

وسنطلع الآن على عدد من النماذج الإنشائية في الخطابات السياسية الشائعة في منطقتنا على النحو الآتي:-

قال جمال عبد الناصر "إن الإنسان العربي قد استعاد حقه في صنع حياته بالثورة . إن الإنسان العربي سوف يقرر بنفسه مصير أمته على الحقول الخصبة . وفي المصانع الضخمة ومن فوق السدود العالية وبالطاقات الهائلة المتفجرة بالقوى المحركة" (٥)

والإنسان العربي وفق هذه العبارة المؤثرة لا يصنع حياته ولا يقرر مصيره عبر صناديق الانتخاب، أو المشاركة في اتخاذ القرارات المتعلقة بحياته أو مصيره، وإنما عبر العمل في الحقول والمصانع والسدود وهو وضع مشابه لأوضاع العبيد والأقنان والعمال الذين وعبر التاريخ البشري ، ينتجون الثروة المادية ولا يملكون الحق في تقرير المصير، ولا صنع حياتهم . وفي ظل النظام الناصري لم يفقد المواطن المصري حقوقه الديمقراطية في التعبير واختيار من يحكموه فحسب، بل أفقده حقه في اختيار ما يود تعلمه، والعمل الذي يرغب في ممارسته مرغما في ذلك للإذعان لبيروقراطية غبية تحدد له ما يتعلمه والعمل الذي يمارسه.

كتب ميشيل عفلق "فأنهم يستطيعون اليوم تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين المواطنين وضمان الحرية بين العرب جميعا نتيجة الإيمان القومي وحده" (٦)

وهكذا يعتبر أن مجرد الإيمان القومي هو سبب للعدالة الاجتماعية والمساواة وضمان الحرية للعرب، ولا ندري ما العلاقة بين كل هذا والإيمان القومي فهل تحقق لأى شعب فى العالم نتيجة إيمانه القومي مثل هذه الأشياء أم فقدوا غالبا بسبب هذا الإيمان نفسه. والأمثلة أكثر مما يمكن حصره الآن، ويكفى أن نذكر سوريا والعراق فى ظل البعث، ومصر فى ظل الناصرية، واليابان فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية، وفرنسا النابليونية، و ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية. فباسم الإيمان القومي تم تجاوز الحرية والعدالة والمساواة .

وكتب أيضا "يسألوننا أيها الأخوان ماذا تقصدون بالرسالة العربية الخالدة؟ الرسالة العربية ليست ألفاظا نتغنى بها. ليست مبادئ توضع فى البرامج، ليست مواد للتشريع. كل هذه أشياء ميتة زائفة. لأن بيننا وبين الوقت الذى نستطيع فيه أن نشرع من وحي روحنا ورسالتنا مسافة طويلة وفاصلا كبيرا ما هى إذن الرسالة الآن ؟

هى حياتنا نفسها. هى أن نقبل بتجربة هذه الحياة. بتجربة عميقة صادقة ضخمة جسيمة متكافئة مع عظمة الأمة العربية" (٧)

وهكذا يعتبر أن البرامج والمبادئ التى تحدد ملامح شخصية أى حركة سياسية مجرد أشياء ميتة زائفة، أما الرسالة الخالدة فهى الحياة ذاتها، فمجرد أن نحيا تلك هى

رسالتنا. والقبول بتجربتها على نحو عميق وصادق وضخم وجسيم ومتكافئ مع عظمة الأمة العربية وهو هنا يستغرق في عموميات إنشائية لا تميزه كمفكر سياسى، و أن كانت تخفيه في سحابة من التعبيرات الإنشائية العامة التى لا تغنى من جوع. ولا تعبر إلا عن هاجس يشترك فيه مع الكثيرين ألا أنه لم يوضح كيف يمكن لهذا الهاجس أن يتحقق عمليا على أرض الواقع.

"وأن أحد الكتاب فى الوفد المصرى كتب فى عيد ميلاد النحاس باشا الخامس والستين يقول أن النحاس أعظم زعيم و مصلح فى وقتنا هذا أنه أعظم حتى من كمال أتاتورك، أن موسولينى وهتلر ونابليون وبسمارك لم يؤدوا لأوطانهم مثل ما قام به النحاس باشا لمصر" (٨)

وفى الحقيقة أنه ذم النحاس من حيث أراد له المدح حيث قارنه بمجموعة من الطغاة المتوحشين، وإن بعضهم مثل هتلر وموسولينى كانا نقيضين على أمتيها، ولم يؤديا لهما إلا الخراب هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى فإنه ظلم النحاس ظلما بينا فالرجل لم يأخذ فرصته فى حكم البلاد سوى بضع سنوات قليلة رغم أنه كان زعيم الأغلبية حتى يؤدى ما أداه بسمارك أو أتاتورك أونابليون، فضلا عن أنه لم يحقق حتى الاستقلال الوطنى على نحو كامل، وهى المهمة الأساسية التى قام على أساسها حزب الوفد، وقامت على أساسها زعامته. فما هو أن ما قام به النحاس لمصر وفاق ما أداه هؤلاء.

الرومانسية والعودة للتراث:

التمسك الرومانسى بالماضى هو إنتاج الذات الرومانسية القومية، وليس عشقا للماضى فى حد ذاته، فهو يهدف إلى صياغة حلم للتقدم الحضارى المستقل؛ ولذلك تتخمس الحركات السياسية فى منطقتنا من اليمين إلى اليسار الوطنى والقومى فى حركة الهروب إلى الماضى، وبذلك رأينا فى لبنان عملية الإحياء الفينيقي، وفى مصر الإحياء القبطى أو الفرعونى، التى تمثل حنيننا لماض غابر لم يكن فيه الإسلام ثقافته وعقيدته وشريعته يهدد بقوة ما تبقى من هذا التراث، ومن هنا تم استدعاء تلك القيم والرموز فى مواجهة الأصولية الإسلامية، أما على الجانب الإسلامى فتجد الحنين الجارف لاسترجاع الصورة المثالية التى يتصورها الإسلاميون للدولة الإسلامية إبان الخلافة الراشدة، على اعتبار تجسيدها للوحى.. ومن هنا فالإسلام السياسى يعتبر أن إلغاء نظام الخلافة الشكلى كان بمثابة القضاء على الدولة الإسلامية، وذلك بالرغم من أن منصب الخلافة منذ العصر العباسى الثانى كان مجرد منصب شرفى دينى، حيث كان الحكم على طول البلاد وعرضها للعسكر المماليك الأتراك والشراكسة، فوى الأصول البدوية، وذلك بصرف النظر عما شاب تاريخ الخلافة كله من مساوئ لا حصر لها.

أعتقد أن قضية العودة للتراث وحلم النهضة القومية والحضارية من خلال إحياءه هى قضية نخبوية أساسا، فرجل

الشارع العادى لا تعنيه مثل هذه القضايا، حيث يمارس حياته وفق ما يستطيع أن يستوعبه من أحدث منتجات الحضارة، ولا يعنيه فى كثير أو قليل مصدر هذه المنتجات.

وما هو التراث الذين يريدون العودة إليه؟! هل يمكن لنا أن نستبدل ابن سينا وابن الهيثم والخوارزمى بدلا من اينشتين وبلانك ودارون فى العلوم الطبيعية، وابن رشد والكندى والفارابى بدلا من كانت وهيوم وسبنسر فى الفلسفة؟! وهل نمتنع عن الاستفادة من الهارمونى فى الموسيقى لنظل أسرى البشارف؟ وهل يمكن ان نظل نستهل قصائدنا بالبكاء على الأطلال؟! وهل يوافق أحد على ارتداء الجلباب، وامتناء الدواب، والأكل بالأيدى، والنوم فى الخيام، وان يمتنع عن منتجات الحضارة المادية من سيارات ووسائل اتصال وإعلام؟! وماذا يبقى لنا من التراث لنعود إليه؟ وأي تراث هو الذى يجب أن نعود إليه : الفرعونى أم القبطى أم الإسلامى؟.. ولماذا العودة أصلا إذا كان فى إمكاننا التقدم للأمام باستيعاب الحضارة الحديثة وتجاوزها إن أمكن وبالمشاركة فى تقدمها.

ألا تشير هذه الظاهرة المنتشرة فى أوساط النخب المثقفة من اليسار إلى اليمين إلى رجعية الغالبية الساحقة منهم مهما ادعو من تقدمية ويسارية؟

هل يوجد من تفسر لهذا إلا الحس الرومانسى الذى يقدس الماضى، يكتب د. محمد عمارة "إن البعث الحضارى

والإحياء القومى والتجديد الدينى إنما يبدأ من هذه الأصول، مع الانفتاح من موقع صاحب القدم الثابتة والذاتية المتميزة على مختلف الحضارات^(١٠) فهل نعود للخلف لتعيد قصة التقدم الأوروبى، وإنتاجها الحضارى قائم بالفعل، بل يتم تجلوزه الآن فعليا يوما بيوم فى شتى المظاهر من التكنولوجيا إلى الفكر ومن السياسة إلى الفن؟! ولماذا يكون "التجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر"^(١١)؟ ولماذا لا نفسر العصر ذاته بأنفسنا، ونبدع نحن ما يلائمه، خير لنا من أن نعتمد على نقل ما لن يفيدنا فى قليل أو كثير أم أننا أعجز من أن تبداع فإما ننقل من التراث أو ننقل عن الغرب.

ويكتب عادل حسين واصفا العودة للتراث بأنها "استجابة لروح الأمة وطبيعتها الخالدة"^(١٢).. أى روح خالدة تلك التى يزعمونها لتلك الأمة؟ وما هو المشترك فعلا بيننا وبين أسلافنا؟ ما هو أكثر مما هو مشترك فعلا بيننا وبين باقى البشر فى أى زمان ومكان؟ وهل نشعر فعلا فى حياتنا اليومية بهذا التراث، أكثر مما نعيش العصر الحالى بكل ما فيه؟

هل يمكن أن نزع أن هذا التراث أفضل من تراث غيرنا؟ وماذا ولو تحققنا إن بعض عناصره أسوأ؟! أنتمسك بها رغم ذلك أم ندعها لما هو أفضل؟ أم أنه التمسك الرومانسى بذكرىات وتراث الماضى.

المصادر

- (١) د. محمد مورو: "طارق البشرى شاهدا على سقوط العلمانية" ص ٢٩.
- (٢) د. محمد عبد السلام - ترجمة د. ممدوح الموصلى، المسلمون والعلم، كتاب الغد، عدد ٣، دار الغد ١٩٨٦ ص ٥٢.
- (٣) د. عبد الهادى النجار: "الإسلام والاقتصاد" مصدر سابق ص ٥.
- (٤) ميشيل عفلق - فى سبيل البعث، مصدر سابق ص ١١٢.
- (٥) جمال عبد الناصر - شروق مبدأ الناصرية - مصدر سابق ص ٩٤ - ٩٥.
- (٦) ميشيل عفلق - فى سبيل البعث - مصدر سابق ص ١٨٥.
- (٧) المصدر نفسه - ص ٢٠٨.
- (٨) محمد السعيد إدريس - الوفد والطبقة العاملة - مصدر سابق ص ٤٣.
- (٩) د. محمد عمارة: "تجديد الفكر الإسلامى" كتاب دار الهلال، ديسمبر ١٩٨١، العدد ٣٦٠، ص ١٦: ١٥.
- (١٠) التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر بالقاهرة - ١٩٨١ - ص ١٤.
- (١١) عادل حسين "الإسلام دين وحضارة" - مصدر سابق - ص ٤٠.

17.

6- التاريخية و اللاتاريخية

قد نعترف جميعا بأن كل شئ فى حالة حركة مستمرة، وأنه لا يوجد شئ يبقى على حاله، هذا لأن الواقع الملموس يفصح عن هذا فى كل لحظة، وفى كل مكان..إلا أنه بالرغم من هذه الحقيقة البسيطة، فإن البشر حين يفكرون ويتصرفون قد يتغافلون عن كل هذا، فهم قد يعترفون بالتاريخ، إلا أنهم لا يعيشون إلا حاضرا اللحظة. فلا تعنيهم اللحظة السابقة عليها، وكيف نشأت منها، ولا ينظرون للحظة المقبلة بعدها، ولا كيف ستتأ من اللحظة الحاضرة.

لدينا طريقتان فى التفكير : الأولى هى اللاتاريخية، التاريخ لديها مجرد مرور للزمن، وليس تطور الأشياء عبر الزمن، ومن هنا فهى بحث دائم عن جوهر ثابت يتخطى التاريخ، جوهر لا تجرى عليه تحولات عبر هذا التاريخ.. أى أنها لا تنطلق فى بحثها لفهم الشئ محل البحث من تاريخية الشئ، بمعنى تغافلها عن كونه نشأ من شئ سابق عليه، وعبر رحلة النشوء والنمو، سيتحول فى مستقبله لشئ آخر.. ومع إدراك واعتراف هذه العقلية بحقيقة الحركة والتغير والتاريخية، إلا أنها تفترض الثبات والخلود والنهائية فى الأشياء والأفكار.. ولكن لا يعنى تمسك العقلية اللاتاريخية بالجوهر الثابت أنها لا

تستهدف التغيير، فقد تتمسك بجوهر مخالف للوضع القائم، وبالتالي تنزع الشرعية عنه، وبالتالي تسعى لتغييره.

والثانية هي : التاريخية، وهي تتطلق في فهمها للأشياء محل البحث في تحولاتها، في تاريخيتها : كيف نشأت ؟ وكيف تتطور وتتحرك ؟ وكيف ستتحول لأشياء أخرى ؟ فهي تدرك حركة وتغير الأشياء المستمرة، ولا تفهمها إلا في سياق هذه الحركة، أي من حيث هي عملية.. وبالتالي فهي لا تعترف بوجود ما هو ثابت أو خالد أو نهائي في أي شيء من أشياء الواقع ؛ فالوجود كله هو مجموع أشياء لا حصر لها تتطور من الأدنى للأرقى، و من الأبسط للأعقد في حركة لا تتوقف.

وفي الحقيقة أن أي أصولية أيا كانت - دينية أو قومية أم مذهبية - هي كحركة تحاول أن تقاوم اتجاه التاريخ، فالتمسك بالأصول يعنى الوقوف في وجه التطور، أو بمعنى آخر : التمسك بما لم يعد مناسباً للتطور.

قياس الماضي على الحاضر :

إن جوهر التفكير الخرافي والتراثي عموماً هو أن التاريخ صراع مستمر بين الإلهي والشيطاني أو الأنا (ولى الله) والآخر (حليف الشيطان)، وقد يحدث أن يأخذ الصراع شكل نورة، وإن لم يكن هذا قانوناً حتمياً ولا إلهياً.. ولذلك فإن خطاب الإسلام السياسى الآن يطرح العودة للماضي ظاهرياً، وليس أى ماضى، ولكن تلك اللحظة المعينة في الماضى، التى

يقدمونها ويسعون لعودتها مرة أخرى بكل ما شهدته من أحداث. فهم يقولون إن المجتمعات عادت جاهلية مرة أخرى، حيث غاب الإسلام عن الحياة، وعليه الآن أن يعود في صورة عصابة مؤمنة، تعيد نفس خطوات التاريخ : الصراع بين الإيمان والشرك، ثم انتصار الإيمان، ومنه إلى إعادة فتح العالم لنشر الإسلام، ومن ثم عودة الدور القيادي للحضارة الإسلامية في العالم مثلما كانت في العصور الوسطى، بصرف النظر عن الظروف التي قد توافرت في الماضي، وسمحت بهذا التسلسل، وتولى هذا الدور، وبصرف النظر عن الظروف التي جرت على واقع العالم المعاصر من توحيد حضارى يزداد عمقا.

فسقوط الغرب الذى يبشر به الإسلاميون ويفترضونه كضرورة للنهضة الإسلامية لا يعنى بالضرورة هذه النهضة. هذا السقوط معناه سقوط الجزء الأكثر تقدما فى العالم، والذى يشكل مركزه، ولاشك أن هذا سيكون له تأثيره المدمر على مستوى العالم، للاعتماد المتبادل، والترابط المعقد بين هذا المركز وأطرافه، وهى كل أجزاء العالم الباقية، ولك أن تفكر فحسب فى توقف الصناعة فى الغرب وما سيؤدى إليه هذا من انهيار أسعار البترول إلى أقصى حد، وما يمكن أن يؤدى إليه هذا من ارتداد الحياة فى الخليج للبداءة مرة أخرى.

يكتب د. محمد عمارة "لا لتيار "التغريب" الذى أراد أنصاره من المستعمرين، وأنصارهم من الذين "أدهشتهم"

فبهرتهم عظمة الحضارة الأوروبية عندما قارنوها بتخلف
المماليك والعثمانيين" ^(١). وكأننا لو قارنا هذه الحضارة الأوروبية
بفترات الذروة في الحضارة الإسلامية لن نصاب بنفس
الاندهاش والانبهار، فهل سيدهشنا الاسطرلاب والبوصلة أم
الكمبيوتر ومكوك الفضاء ؟ وهل ستجذبنا الديمقراطية وحقوق
الإنسان أم الخلافة المستبدة ؟ فكل ما في الأمر إذن أنه يريد
العودة بنا إلى تلك اللحظة من التاريخ التي كانت فيها بغداد
حاضرة العالم، في حين كانت باريس في تلك الوقت مجرد قرية
صغيرة لا شأن لها، وهو إذن يظن أننا إذا عدنا فكرياً لهذه
اللحظة سنستطيع تجاوز التخلف إلى التقدم. والسؤال الآن :
لماذا لا نحاول تجاوز كلتا الحضارتين بالمزيد من التقدم
الإنساني على كافة الأصعدة، بتجاوز كل من الأضالة
والمعاصرة، إلى المستقبل الأفضل ؟ هذا مالا تقبله ولا تفهمه
الحركة الإسلامية أو أى حركة قومية.

الاقتصاد الإسلامي/القومي وسكون الزمن :

مرت المجتمعات البشرية بالعديد من أساليب الإنتاج،
ففي بادئ الأمر عرفت البشرية المجتمعات المشاعية البدائية،
حيث كانت وسائل الإنتاج لا تزيد عن بعض أدوات الصيد
وجمع الثمار والزراعة البدائية، وكان أفراد الجماعة يعملون
جميعاً كل حسب قدراته في استخراج منتجات مادية من
الطبيعة، لإشباع احتياجاتهم، تقسم بينهم بالتساوي ، ولما كان

الإنتاج لا يكفي إلا احتياجاتهم الضرورية فلم يكن لأى منهم أن يستحوذ على جزء من هذا الإنتاج لنفسه، وإلا مات آخرون جوعاً.. وتطورت وسائل الإنتاج، وبالتالي زادت الإنتاجية، مما ساعد على تكوين فائض اجتماعى.. أصبح لبعض أفراد العشيرة أن يستحوذوا عليه لأنفسهم، مما أدى لنشوء الملكية الخاصة، ومن ثم انقسام المجتمع لطبقات، (من يملكون ومن لا يملكون)، وظهرت الأسرة كمؤسسة هدفها الحفاظ على استمرار الملكية الخاصة فى سلالة المالك، وظهرت الدولة كجهاز لقهر من لا يملكون لصالح من يملكون وسائل الإنتاج أو يسيطرون عليها. هؤلاء الملاك الذين يستحوذون لأنفسهم على الفائض الاجتماعى من الإنتاج.

كان اكتشاف الزراعة التقليدية سواء على مياه الأمطار أم على مياه الأنهار، وتدجين الحيوانات ورعيها، هى الأساس لظهور المجتمعات الطبقيّة، ما قبل الرأسمالية، التى تعتمد على وجود طبقة تقوم بمهام سياسية وقضائية وتشريعية وإدارية وعسكرية عامة، وهى إما أن تملك أو تسيطر على وسائل الإنتاج بما فيها قوة العمل أو تكفى بربطها بها بأشكال أقرب للملكية، وهى فى هذه الحالة تقتصر على انتزاع ريع أو خراج من الفلاحين والحرفيين والتجار الخاضعين لسلطانها مقابل أدائها لمهامها.

وكان أحد أشكال هذه المجتمعات (الإقطاع في غرب أوروبا)، قد تطور من داخله ومن خلال المدن الحرة غير الخاضعة للسادة الإقطاعيين، فصعدت الطبقة البرجوازية وهم ملاك وسائل الإنتاج الذين يشترون قوة العمل المأجورة الحرة، لإنتاج السلع من أجل السوق.. وسيدت هذه الطبقة علاقات إنتاجها الجديدة على أساس الثورة الصناعية تدريجيا في شتى بقاع الأرض.

والملاحظ بشكل أساسي في هذه الرحلة، هو أن أساليب الإنتاج المختلفة لا تنشأ وتتطور وتموت وفق إرادات مسبقة، أو برامج محددة سلفا، وإنما توافقا مع ضرورة كامنة في طبيعة المجتمعات البشرية نفسها.

فلما كانت احتياجات البشر تزداد نتيجة زيادة عدد السكان، وتطور مستوى المعيشة نفسه، فإنه يجب عليهم أن يطوروا قوة إنتاجهم (وسائل الإنتاج + قوة العمل) لتزداد الإنتاجية (أي تزداد قدرة البشر على إنتاج المزيد من المنتجات المادية) لسد حاجة السكان المتزايدة. ولما كان الإنتاج نفسه يتم جماعيا، فإن البشر أثناء عملية الإنتاج يدخلون في علاقات إنتاج تتطور لتتطابق مع مستوى قوى الإنتاج، واللذان يشكلان سويا أساس ما يسمى بأسلوب الإنتاج.

وبنفس هذه الضرورة لا بد أن تزول الرأسمالية يوما لتفسح المجال لعلاقات إنتاج أخرى تقوم على أساس قوى إنتاج

أكثر تطوراً... وهلم جرا. إلا أن القوى السياسية القائمة على أساس الهوية قومية أو دينية أو ثقافية.. الخ لا تفهم الطابع التاريخي لتطور المجتمعات ولذلك.

كتب جمال عبد الناصر "يضاف إلى ذلك أنه منذ عصور بعيدة في التاريخ توصلت الزراعة المصرية إلى حلول اشتراكية صحيحة لأعقد مشاكلها وفي مقدماتها الرى والصرف وهما فى مصر الآن ومنذ زمن طويل فى إطار الخدمات العامة" (٢).

وهكذا يعتبر أن الأنظمة الاجتماعية الاقتصادية هي مجرد حلول لمشاكل، وبالتالي لا تاريخية فى تسلسلها، ولا ضرورة وراء هذا التسلسل، وبالتالي فالأنظمة الاجتماعية تقبل الخلود والثبات وهو الأمر الذى لا تتصف به على الإطلاق، ومن ثم فقد عرفت مصر -كما هي العادة- حسبما يزعم الاشتراكية كحل جزئى لمشكلة الرى حيث يعتبر أن أى تدخل عام من الدولة هو من قبيل الاشتراكية، والنظم الاجتماعية الاقتصادية لا يتحدد جوهرها فى النهاية بمن يملك بقدر ما تتحدد بشكل علاقة الإنتاج التى يدخل فيها البشر خلال عملية الإنتاج، وبشكل توزيع الفائض الاجتماعى بين الداخلين فى علاقة الإنتاج.

واتساقاً مع هذه النظرة التاريخية يكتب د. عبد الحميد الغزالي "وعلى هذا الأساس عرف الجنس البشرى، وضعياً، وفقاً لتتابع زمنى : النظام البدائى، ونظام الرق، والنظام الإقطاعى، والنظام الحرفى، والنظام الرأسمالى، والنظام الاشتراكى، كما

عاش تجربة ثرية ومضيئة في تاريخه، تمثلت في النظام الاقتصادي الإسلامي. إن هذا النظام صالح لكل زمان ومكان بثوابته ومتغيراته" (٣).

وذلك دون أى تحديد لمميزات اقتصادية لذلك الذى يسميه النظام الاقتصادي الإسلامي، وهنا نتساءل:

1- هل اختلف ما يسميه بالاقتصاد الإسلامى عما كان فى الواقع فى المجتمعات الإسلامية ما قبل الرأسمالية، وعن كل ما عرفته المجتمعات النهرية مما يسمى بنمط الإنتاج الخراجى والقائم على انتزاع الفائض الاجتماعى فى صورة خراج من الفلاحين بواسطة جهاز الدولة، الذى يشكل من يعملون به طبقة متميزة تستحوذ على هذا الفائض لنفسها، والذى يوزع على أفراد هذه الطبقة بنظام معين مقابل حفظها للأمن الخارجى وإقامة العدل وتنظيم الرى، سواء أكانت هذه المجتمعات هندوسية أم بوذية أم وثنية أم فرعونية أم كونفوشية أم مسيحية، وسواء أكانت فى مصر فى الصين أم فى الهند أم فى العراق فى الفترة من حوالى ٤٠٠٠ ق.م إلى ١٨٠٠ ب.م؟

2- على أى أساس، وعلى خلاف قوانين التطور التى يشرحها هو نفسه، يمكن القول بأن هناك وفق ضرورات التطور نظاما اقتصاديا صالحا لكل زمان ومكان؟! ولماذا هزم هذا النظام الذى لم يعرفه التاريخ إذن أمام الرأسمالية؟!

3- كيف يقول لنا إن كل هذه الأنظمة وضعية، ونحن لم نعرف أبدا نظاما اقتصاديا من وضع البشر، فالبشر لا يضعون أنظمتهم، ولكنهم يضطرون إليها، وفق ضرورات لا دخل لهم فيها ؟ لكنه يكتب "ويبلغ به - كما تحقق ذلك فعلا إلى ما لم يبلغه أى نظام من صنع البشر، ووضع الإنسان، على الإطلاق، فى يسر وطمانينة واعتدال" (٢) .. وللأمانة العلمية متى وأين حدث هذا ؟ . وما هو الذى تحقق للبشر من تقدم مادي وفكري وروحي، وفاق ما حققته الرأسمالية بصورها المختلفة التى ظهرت فحسب منذ خمسة قرون؟!

4- وكيف يتفق هذا الادعاء، وحقيقة الصراع الطبقي عبر كل التاريخ الإسلامى، من الفتنة الصغرى، للفتنة الكبرى، وثورات الخوارج، وثورة الزنج، وحركة القرامطة، والثورة البابكية وهو ما عرفناه فحسب من كتب التاريخ. الخ. ألم يكن هذا التاريخ صراعا دائما بين من يملكون ويسيطرون على السلطة، ومن ثم يسيطرون على الخراج الذى يشكل الفائض الاجتماعى، وبين من لا يملكون السيطرة عليه ولذا يسعون للسلطة للاستيلاء عليه ؟

التفقيّة واللاتاريخيّة:

هناك أساس مشترك لكل من التفقيّة واللاتاريخيّة في فكر الحركة الإسلامية والكثير من الحركات السياسية على امتداد العالم العربي. فلما كان الحاضر المعاصر يفرض نظاما إنتاجيا معيناً ليس مخالفاً تماماً لما تراه الحركة الإسلامية متفقاً مع رؤيتها للإسلام، ونظراً لرؤيتها اللاتاريخيّة، فإنها تلجأ إلى التفقيق ما بين ضروريات الحاضر ومصطلحات الماضي وقيمه، تنطلق من الرفض الشكلي للرأسمالية والاشتراكية، وتستلهم محاولات فقهية للتوفيق بين العلوم الاجتماعية الحديثة والنظم الاجتماعية المعاصرة، وبين النصوص الدينية عند الحركات الدينية أو التراث القومي لدى القوميين، ومنها يؤسس ما يسمى بالعلوم الاجتماعية الدينية أو النظريات القومية، وإذا تفحصنا هذه الأيديولوجيات جوهرياً سنجد أنها تشترك فيما هو متوفر جزئياً في الاقتصاد الرأسمالي فيما يتعلق بالحرية والمبادرة الحرة، وجزئياً أيضاً فيما يسمى بالاشتراكية الدولة فيما يتعلق بتدخل الدولة والضمان الاجتماعي، وفي هذا تشترك إيران الإسلامية مع مصر الناصرية، وهذه الأسس الانتقالية قد قامت على أساسها الأنظمة التقدمية الاشتراكية والتحررية في العالم الثالث على اختلافاتها التفصيلية وغير الجوهرية.

والحقيقة أن سبب ظهور كل هذه الأنظمة الإصلاحية بدرجاتها المختلفة من الاشتراكيات الستالينية والماوية والقومية

والدينية والإصلاحية... الخ راجع إلى ضرورة تاريخية فرضت تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، لتطوير قوى الإنتاج وحل مشاكل النمو الرأسمالي، والتحكم في الصراع الطبقي، في ظل برجوازية مأزومة أو ضعيفة أو عاجزة عن أداء هذا الدور. فتحل الدولة مكانها جزئياً أو كلياً وبشكل مؤقتاً لحين إنجاز هذه المهام.

ولما كانت المجتمعات الإسلامية تواجه هذا الموقف كغيرها من المجتمعات المتخلفة، فإن وضع برنامج يحمل نفس المضمون، في ظل مصطلحات إسلامية، مستخرجة من النصوص الإسلامية، التي عبرت عن احتياجات نظام اقتصادي اجتماعي مختلف، لا تصبح غريبة عما يطرحه الحاضر من ضرورات ولا عن الخاصية اللاتاريخية لفكر الإسلام السياسي أو الفكر القومي، حيث جدت ضرورة تاريخية أخرى فرضت تخلي الدولة عن تدخلها المباشر في عملية الإنتاج - نتيجة التناقض بين الإنتاج العالمي الطابع، وملكية الدولة لوسائل الإنتاج - وهو ما أدى لسقوط كل هذه الأنظمة التدخلية، فهل سيتحفظنا منظرو الإسلام السياسي بتلفيقات جديدة توائم بين التراث الديني والمستجدات الجديدة، فيصبح لدينا علمان للاقتصاد الإسلامي أحدهما مع التدخلية البيروقراطية والآخر مع الليبرالية الرأسمالية؟ وهل سيخرج في الحالتين عن الدائرة الرأسمالية بشكل جوهري؟!

واللاتاريخية تجعل الخطاب السياسى الإسلامى يركز على تحريم الربا، ومن ثم فوائد البنوك، واعتبار أن هذا التحريم هو الميزة التى تخرج النظام من دائرة الظلم الاجتماعى المميز للمجتمعات الطبقيّة، وهو لا يقيس الربا باعتباره فضل مال بغير عوض فى مبادلة مال بمال بفائض القيمة الذى هو فضل قيمة عمل بغير عوض فى مبادلة قوة العمل بأجر.

والسبب فى عدم قياس فائض القيمة على الربا يرجع فى الحقيقة إلى أن الحاضر فحسب يرتدى ثياب الماضى، التى لا تخفى معاصرته، فمنع الربا ظاهرة شائعة فى المجتمعات ما قبل الرأسمالية.. (فقد كان محرما فى كثير من المجتمعات الأوروبية المسيحية قبل الرأسمالية، ومحلا للنقد الأخلاقى،) نذكر شيلوك بطل مسرحية تاجر البندقية لشكسبير) ولكن تردّد هذه الفكرة الآن لا ينتج عن تعبير الإسلام السياسى عن بقايا ما قبل الرأسمالية فى المجتمع، وإنما عن البرجوازية الصغيرة المتمردة على الرأسمالية المتخلفة، وهى ترى من مصلحتها تحريم الربا فى التجارة والإقراض، وبالتالي اجتهدت فقاقت فوائد البنوك على الربا، إلا أنها تقاوم بشراسة نفس القياس لو تمّ على فائض القيمة، وتستند إلى الكثير من الأحاديث التى تتحدث عن العمل المأجور، متناسية أن عمال الماضى المأجورين، ليسوا هم عمال الحاضر، فلم يكن الإنتاج فى أساسه يقوم على انتزاع فائض

العمل من العمل المأجور، وبالتالي فالقياس غير قائم أساسا بين الحالتين.

وهذا التركيز الدعائي على مسألة الربا والفوائد هو أيضا ورطة يضطر للسقوط فيها هذا التيار بسبب تقديس النص. خصوصا أن الإسلام السياسي تربي في مواجهة الحركة الماركسية، واضطر لتبنى مفاهيم العدالة الاجتماعية، ولم يكن بإمكانه التراجع بشكل فاضح إلى حد استثناء الربا من القوانين الإلهية الواجبة التطبيق. ومع ذلك فمن الواضح في الممارسة الإسلامية أن الخمر والدعارة والسفور والاختلاط بين الجنسين وشرائط الفيديو.. هي محور الدعاية الإسلامية، وليس بأي حال من الأحوال الربا، ولم يشهد تاريخ الحركة هجوما ولا تدميرا للبنوك مثلما هوجمت محلات الفيديو، وهوجم السائحون.

أما التصدي الجدي للمشكلة فأخذ شكل التحايل.. وهو ما يعرف بظاهرة البنوك الإسلامية، فوائد تأخذ شكل مباحة، وبهذا التحايل والتعديل يتم الحفاظ على جوهر النظام الرأسمالي، أي إثبات أن الإسلام دين صالح لكل زمان ومكان بإلباس الجوهر الرأسمالي المعاصر الشكل الإسلامي القديم.

اللاتاريخية والثقافة القومية

الحركة الماركسية في مصر لم تكن معنية حقا بكونها ماركسية، مما كان يستوجب في هذه الحالة ضرورة أن تكون حركة عمالية وأمية بالأساس يعنىها في المقام الأول الصراع

الطبقى منحازة في ذلك إلى الطبقة العاملة، وسائر المستغلين والمقهورين بصرف النظر عن المسألة القومية، و بهدف التحرر الإنساني عموما ، وليس بهدف التحرر القومي خصوصا، وإنما كانت حركة وطنية جذرية ذات ميول إصلاحية اجتماعيا تجاوز برنامج النظام الناصري نفسه برنامجها الإصلاحي ، وإن كان لا يعنيتها البعد الديمقراطي مثلما كانت الحركات الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا، والدليل تأييدها للنظام الناصري متجاوزة عن ديكتاتوريته عندما تأكدت من وطنيته في ١٩٥٥ بعد مؤتمر باندونج ، بعد أن كانت تعارض تلك الديكتاتورية نفسها لشكها في تلك الوطنية في ١٩٥٤ وقد بلغت تلك المعارضة ذروتها أزمة مارس ٥٤.

وجرت مياه من تحت الجسر، ولم يصبح للقضية الوطنية زياك البريق الخاطف جماهيريا مع انسحاب إسرائيل من سيناء، فاستندوا لنظرية التبعية حتى تزلزلت النظرية تماما مع التسعينات ، ومن ثم فقد أخذ فريقين منها اتجاهين. الأول في مواجهة الجماعات الإسلامية ويدعوا لاستنهاض الهمم القومية من خلال الترويج لما يسمى بـ "القومية المصرية" محاولا إحيائها، داعيا لدعم اللهجة العامية المصرية باعتبارها لغة متميزة عن العربية، متحدثا وعلى نحو غامض ومشوش عن الخصوصية المصرية الثابتة والخالدة التي يحاولون إثباتها في بعض الألفاظ والتراكيب اللغوية العامية، والعادات والتقاليد التي تكاد تنقرض، كسبوع المولود، والأربعين للموتى، واحتفال شم النسيم، وبالطبع لا يذكر ختان الإناث،

ومظاهر التطرف في التعبير عن الأفراح والأحزان. وهكذا اكتسبنا حركة جديدة تقوم على بقايا أثرية لثقافة طوتها عوامل الزمن، ولم يبق منها إلا آثار حجرية واجتماعية تضحل باستمرار مطرد بتأثير الثقافات الأحدث والأكثر تقدماً، وأدعك لتفكر في كم ابتلينا بمتقفين يدعون التقدمية بلغت بهم الرجعية هذا المبلغ لعجزهم عن مواجهة الفاشية الإسلامية برؤية إنسانية أممية ديمقراطية تتفق على الأقل إن لم يكن مع ماركسياتهم المزعومة فمع دعواهم الديمقراطية، مما ينم عن طبيعتهم المزدوجة. متناسين أن عناصر الثقافة العربية أقوى بمراحل من عناصر الثقافة المصرية القديمة في مركب الثقافة المصرية المعاصرة، وأن عناصر الثقافة الإسلامية والدين الإسلامي لا يمكن مقاومتها إلا في إطار مواجهة الإسلام ذاته، فأي من عناصر الثقافة المصرية القديمة حين لا يتواءم مع الإسلام يمكن ببساطة قمعه دون أن يجد من يجرؤ عن الدفاع عنه في مواجهة دين، في شمول الإسلام، وذلك في المقام الأول من الجماهير البسيطة التي يتحدثون عنها وباسمها، والتي تمارس عناصر الثقافة المصرية القديمة بأكثر مما يمارسها هؤلاء المتثاقفون المتأثرون أكثر بالثقافات الوافدة الأكثر جدة، ومن ثم الممارسون للثقافة الأكثر حداثة بكل ما تعنيه من نفى للثقافة الأقدم، إلا أنهم ينتجون خطاباً يتمحور حول الثقافة الأقدم لأسباب أيديولوجية.

والاتجاه الثاني وفي مواجهة الثقافات الوافدة من الغرب

الإمبريالى أنشأ ما سمي بـ "لجنة الدفاع عن الثقافة القومية".
وهم يعلنون تعريفهم للثقافة القومية فيما يلى:-

"وبالثقافة القومية نعنى فى هذا الإطار مجمل العوامل
التي تشكلت من جماعها الشخصية المصرية العربية فى تاريخ
مصر الحديث ،التاريخ والتراث الفكرى والأهداف الجماعية
التي استهدفها هذا التاريخ والتراث، أسلوب التفكير ومضمونه
وهدفه وأسلوب التعليم ومضمونه وهدفه ومجموعة القيم
الأخلاقية والسلوكية التي توجه هذا الفعل وتهديه إلى غير ذلك
من العوامل المتفاعلة والمؤثرة بعضها فى البعض، والتي تتكون
من محصلتها ثقافة أمة من الأمم".(٥).

ويفهم من هذا النص بوضوح دفاعهم عن أساليب
التفكير السائدة اجتماعيا بما تتميز به من لا علمية ومحافظة
وتخلف ،ودفاعهم عن أنظمة التعليم التلقينية التي لا تنتج إلا
الموظفين ،والسلبيات السلوكية والأخلاقية السائدة ،وعلى الجملة
فهم ليسوا على استعداد للوقوف موقف النقد الثورى والعلمى من
الثقافة المحلية التي تنتمى لما قبل الرأسمالية، حيث وضعوا
أنفسهم فى موضع الدفاع عنها متحدين حركة التاريخ الإنساني
التي تقودها الرأسمالية من أجل التوحد البشرى منذ نحو خمس
قرون ،ولا داع هنا للحديث عن الاشتراكية التي يرفع رايتها
بعضهم بالطبع.وبناء على ذلك يعلنون:

"وفى ظل ذات الإطار تصدت اللجنة للدفاع عن هوية
الشخصية المصرية ضد مجموعة العوامل الخارجية و الداخلية
التي تسعى إلى وقف تطورها وإلى عزلها عن بعدها العربى-

والقضاء على منطلقاتها الوطنية التحررية من الاستعمار والصهيونية^(٦).

ويعلنون "وما من أحد منا يملك أن يقف موقف المتفرج وثقافتنا التي ورثناها من آبائنا ،و التي سنورثها لأبنائنا تتعرض للتهديد وما من أحد يملك الوقوف موقف المتفرج ،ومقومات شخصيته تتعرض لفقدان الحرية وبالتالي للضياع"^(٧).وبمثل هذه العبارات رفض مشركو قريش دعوة النبي محمد الذي حاول إقناعهم بأن عبادتهم الأصنام لا تضر ولا تنفع ، وهي تشكل جزء من ثقافتهم الموروثة عن آبائهم،ومن ثم لم يقفوا موقف المتفرج بل قاوموا ما وسعهم الجهد لحماية تراثهم الموروث من الدعوة الجديدة.

وهم في هذا الموقف لا يختلفون عن الجماعات الإسلامية التي تقاوم آثار الثقافة الحديثة على التراث الإسلامي ، ومثل كل من يتباكى على التراث الذي يندثر أمام الثقافة الوافدة والحديثة،مما يشير للجزر الاجتماعي الواحد لأقطاب الصراع الدائر بين الإسلاميين والعديد من النخب العلمانية، فمعظم نخب المثقفين تتوحد في الحديث باسم هوية اجتماعية ما ،يدعون تمثيلها والدفاع عنها ويختلفون فحسب في نوع تلك الهوية (مصرية أو عربية أو إسلامية) ،ومن ثم يتصارع كل منهم للدفاع عن الهوية التي يدعون تمثيلها،وهم لا يدركون الطابع التاريخي الذي يحكم المجتمعات البشرية ليس بمعنى مرور

الزمن، وإنما التطور والتغير الذى يلحق بكل شىء عبر الزمن. هذا الطابع الذى يسمح بالطابع المركب للثقافة الاجتماعية، نتيجة التأثير المتبادل للثقافات الإنسانية الذى ازداد تأثيره الآن بفعل الثورات الإعلامية والتكنولوجية، و الذى لا يمكن مقاومته إلا بالانعزال التام عن العالم.

وبالرغم مما يدعيه بعضهم من تقدمية تتضح من اسم الحزب الذى يعملون من خلاله، يدافعون عن استمرار المقومات والأسس التى يدعونها للشخصية المصرية فى مواجهة حركة التاريخ التى تعمل على تطورها، سواء بفعل الحركة الداخلية التى تتمرد على التراث والموروث، أو بالتأثر بالثقافات الوافدة. وهكذا

"ترى لجنة الدفاع عن الثقافة القومية المنبثقة عن حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى والتى تضم مثقفين من داخل الحزب وخارجه ضرورة التصدى للمنطلقات التى تهدد أسس الثقافة القومية ومقومات الشخصية المصرية" (٨).

فما هى أسس تلك الثقافة القومية، ومقومات الشخصية المصرية ما يميزها عن الشخصيات القومية الأخرى أولاً؟ وما هى المنطلقات التى تهددها ثانياً؟ ولماذا لا يعتبر الغرب مثلاً أن تأثيره ببعض عناصر تلك الثقافة نفسها تهديداً لثقافته وشخصية شعوبه، فهم يأتون بالملايين ليشاهدوا الآثار، ويؤمن بعضهم بالعقائد المصرية القديمة، والبعض منهم بالإسلام،

ويمارس هؤلاء وهؤلاء حياتهم فى الغرب بكل حرية، فلماذا نخشى أن من أن يتأثر بعضنا ببعض عناصر من ثقافة مختلفة عن ما ورثناه من ثقافة وتراث، ونعتبر مقاومة ما يسمى بالغزو الثقافى مهمة نضالية بل وتقدمية؟!

وكلا الفريقين يتصفان باللاتاريخية حيث ينظران للثقافة ككائن ثابت ونهائى بلا تاريخ تطورى، متغافلين عن أن أى ثقافة ليست سوى مركب معقد من ثقافات متعددة اللهم إلا الثقافات المنعزلة والبدائية، وأن الثقافات الأكثر تقدما خاضعة دوما للتأثير والتأثر بالثقافات الأخرى، وأنها متطورة أيضا بفعل التغيرات التى تحدث من داخلها، وبفضل هذا التأثير.

وكما يحكى الجنين الإنسانى قصة التطور فى الرحم، وكما نجد فى الجسم الإنسانى نفسه قصة هذا التطور كبقايا أثرية لمراحل من هذا التطور، مثل بقايا الجفن الثالث فى العين المميز للطيور، والزائدة الدودية، والعصص فى الظهر كأثر للذيل، وهكذا، يجرى التطور فى المجتمعات البشرية على هذا النحو فالجديد لا ينفى القديم على نحو مطلق، ويظل المجتمع البشرى فى رحلة تطوره يحمل فى ثناياه البقايا الأثرية للمجتمعات الأقدم، سواء لأنماط الإنتاج بما تتضمنه من قوى إنتاج أو علاقات إنتاج، أو أشكال التنظيم الاجتماعى والسياسى والاقتصادى المتنوعة، أو الثقافات التى مر بها، من معتقدات ومفاهيم وعادات وتقاليد وأخلاق وسلوك. ففى مصر مازالت

قبائل العباددة والبشارية يحيون حياة الرعى البدائية .فى حين
تمثل مصر شركات برمجة الكمبيوتر التى تتزايد كالتحالب
على سطح الماء الراكد لتغطى بعض مظاهر التخلّف .والى
جانب المزارع الرأسمالية المتطورة التى تستخدم الهندسة
الوراثية ،مازال الفلاحون يستخدمون الفأس والشادوف كما
استخدمهما أجدادهم المصريون القدماء .والى جانب الورش
الحرفية القديمة توجد الصناعات المتطورة .وعلى بعد كيلومترات
قليلة من وسط القاهرة حيث الأوبرا والبرج والفنادق الفخمة
ومجمع التحرير ومترو الأنفاق تتواجد أحياء الصفيح وعربات
الكارو .

فى صميم بنية أكثر المجتمعات تقدما مثل الولايات المتحدة
وكندا وروسيا ،سنجد رعاة الرنة من الإسكيمو بجانب من
يستعملون الروبوت والتحكم الآلى ،كما نجد الغجر فى أوروبا
بجانب العاملين فى مراكز الفضاء ومحطات الطاقة النووية
والصناعات الإلكترونية، وهؤلاء البدائيين قريبا شبه فى
أحوال المعيشة من العباددة والبشارية وسكان الواحات فى مصر
كما أن المتقدمين يتشابهون اجتماعيا وثقافيا متع أمثالهم فى
مصر،وكما يؤمن بعض المصريون بالسحر سنجد من
الأمريكيون والأوروبيون من يؤمنون بالسحر وبحيوية المادة،و
إذا كان لدينا جماعات التكفير والهجرة فهناك من الطوائف
الدينية المسيحية ما تحرم استخدام أيا من وسائل تكنولوجيا ما

بعد الثورة الصناعية. وفي الهند صناعات متقدمة متطورة كالبرمجيات والأقمار الصناعية بجانب بقايا عشائر بدائية، وزراعة تقوم على وسائل مازالت تستخدم من آلاف السنين، وبجانب بقايا الرق وعبودية الأرض نجد علاقات إنتاج رأسمالية متطورة، وبجانب الديمقراطية البرلمانية المتطورة نجد بقايا نظام الطبقات الهندية القديمة. ففي داخل كل مجتمع، تعيش شرائح مختلفة على درجات متفاوتة من التقدم والتخلف ومستويات المعيشة وموقعها من علاقات الإنتاج ومصالحها المادية ومواقفها الفكرية وهكذا. ويرتبط بعضها بأرقى قوى الإنتاج ومن ثم بعلاقات إنتاج أكثر تطوراً وبعضها يعيش وفق علاقات إنتاج أدنى. وتنقسم هذه الشرائح في رؤاها السياسية والاجتماعية والثقافية. ولا يوجد من مبرر يوحدنا سوى الدولة، وعناصر من ثقافة مشتركة أساسها أحياناً مجرد اللغة الواحدة. والمجتمعات لا تتطور في نفس الوقت مرة واحدة على نحو متجانس.. ففكرة المجتمع محلي كان أو قومي يتميز بتجانس ما محل شك كبير. أن التطور اللامتكافئ داخل كل مجتمع وبين كل المجتمعات هي سمة من سمات النمو الرأسمالي، كما هو التفسخ الشامل والاستقطاب الحاد واطراد عدم التجانس المصاحبة للمجتمعات التي تسودها الرأسمالية. وبرغم كل هذه الظاهرة فدائماً ما تسيطر أنماط الإنتاج الأكثر تطوراً على الأنماط الأقل تطوراً، كما تسيطر الثقافات الأكثر تطوراً على

الثقافات الأقل تطورا داخل المركب الاجتماعى الواحد، أو هذا ما ينبغى له أن يكون، وأى حركة تقدمية فعلا عليها أن تتحاز لما هو أكثر تقدما فى هذا المركب إلا أن هذا ما لا نلاحظه لدى العقلانيات اللاتاريخية التى تدعى التقدمية. مع ملاحظة أن التاريخ البشرى لا يتحرك للأمام نحو التقدم إلا فى المحصلة النهائية للحركة، إلا أنه يعرف التراجع للخلف، ومن ثم فمعيار الانحياز لا يقاس بمعيار الجديد والقديم بقدر ما يقاس بالأكثر تقدما أو تخلفا.

النظرة اللاتاريخية للتاريخ تنتظر إليه كصراع إرادات واعية بأكثر مما تنتظر إليه كتعبير عن ضرورات اجتماعية، تخلق بنفسها الإرادات التى تعبر عنها. ومن ثم فتفسير اتفاق معظم النخب المثقفة على كونها ممثلة لهوية جماعية ما مع اختلافها على نوع الهوية فقط، وما ينتج عن هذا الاختلاف من آثار جانبية تميز فحسب هذه النخب عن بعضها البعض. هو تبرير هذه النخب لدور الدولة الحديثة فى إحداث التقدم الاجتماعى، تلك الدولة التى يشكلون دعائمها الأساسية فى إطار عملية التقدم، لكونهم النخب المتعلمة تعليما حديثا والمستقلة عن الطبقات الرئيسية فى المجتمع، ومن ثم وفى إطار بحثهم فحسب عن نوع الهوية التى تبرر سلطة الدولة يختلفون فى الاختيارات، ومن ثم يتصارعون صراعا نخبويا فى ظل مجتمع راكد سياسيا واجتماعيا على نحو كبير حيث تحتكر الدولة جل العمليات

السياسية والاجتماعية منذ أن بدأت الدولة الحديثة مع "محمد
على" اللهم إلا لحظات خاطفة في التاريخ الحديث لم تسفر عن
تبلور كاف للطبقات الاجتماعية، ومن ثم للحركات السياسية التي
تعبّر عنها.

المصادر

- (١) د. محمد عمارة "تجديد الفكر الإسلامى - محمد عبده ومدرسته" كتاب الهلال، العدد ٦٣٠، ديسمبر ١٩٨٠، ص١٢.
- (٢) جمال عبد الناصر-شروق مبدأ الناصرية-مصدر سابق-ص٩٦.
- (٣) د. عبد الحميد الغزالى: "مقدمة فى الاقتصاديات الكلية"-مصدر سابق ص٣٧٣.
- (٤) المصدر نفسه، ص٣٧١.
- (٥) لجنة الدفاع عن الثقافة القومية- مقالات ووثائق-١٩٧٩-١٩٩٤- ص٦٥.
- (٦) المصدر نفسه-ص٧٦.
- (٧) المصدر نفسه-ص٣٩.
- (٨) المصدر نفسه-ص٤٢.

180

7- المادية والمثالية

يوجد لدينا دائما واقع ووعى، فما هما ؟. وما العلاقة بينهما؟ الواقع هو كل ما هو موجود بشكل مستقل عن إدراكنا له أو عن وعينا به، ويتكون من أشياء لا نهاية ولا حصر لها، تتنوع من شدة الكبر كالنجوم و المجرات، إلى شدة الصغر كالجسيمات المتناهية الصغر التى تتكون منها الذرة. وتتفاوت فى طول فترة بقائها من أعمار تبلغ ملايين السنين إلى أعمار تبلغ أجزاء من المليون من الثانية، وما بين حية وجامدة، كل شئ من هذه الأشياء ذو عمر محدود، حيث ينشأ من شئ قبله، لينمو أو يتطور إلى شئ آخر، وهكذا فى سلسلة بلا نهاية ولا بداية.

وكل شئ فى الحقيقة هو عملية تبادل ما بين أشياء أخرى، هذه العملية التى تربط الأشياء ببعضها مكونة الشئ المعنى هى جوهر هذا الشئ، وبسببها تتواجد مظاهر الشئ من صلابة وسيولة وحياة وجمود ولون... الخ، وبالتالي نستطيع التعرف على هذه الأشياء من خلال تأثيرها على حواسنا المختلفة من بصر وسمع وشم... الخ.

لحظة بدء العملية هى لحظة تكون الشئ المعنى، كما تصبح نهايتها هى نهاية هذا الشئ، فالإنسان شئ حى مكون من أشياء أخرى هى الخلايا الحية، التى تترابط فيما بينها فى

عمليات تبادل وترباط فى غاية التعقد لتكون الإنسان، والخلايا بدورها عمليات بين جزيئات كيميائية معقدة وبسيطة، وبدورها هى عمليات بين ذرات، وبدورها هى عمليات بين جسيمات أولية معقدة وبسيطة... وهكذا.

لدينا نوعان من الأشياء..الأشياء الطبيعية : كالكواكب والبحار والجبال والنباتات والحيوانات ومن ضمنها الإنسان. وهى تحكمها ضرورات كامنة فيها، وأشياء اجتماعية : وهى المجتمعات البشرية، وهى التى تتكون من عمليتين أو علاقيتين : علاقة المجتمع المعنى مع الطبيعة لتحويل أشياءها لمنتجات مادية تشبع احتياجات هذا المجتمع، وعلاقة أفراد هذا المجتمع بعضهم ببعض أثناء عملية الإنتاج المادى، وهى أيضا تحكمها ضرورات اجتماعية كامنة فيها... وكل من الطبيعة والمجتمعات تشكل كلا واحد نطلق عليه المادة أو الواقع، وبتعبير ثالث: الوجود.

وكما يوجد الواقع بكل ما فيه من أشياء، وما يحدث له من تحولات، توجد الأفكار المختلفة التى تكون الوعى.. والأفكار أو الصور أو المثل، تتنوع ما بين فردية واجتماعية : فالأخلاق والأفكار السياسية والفلسفية والعلوم والفنون والآداب والأديان... الخ - هى أشكال الوعى الاجتماعى المختلفة، التى لا يمكن تصورها إلا بوجود مسبق للمجتمع البشرى.

عند تفسير الوجود من حولنا بكل ما فيه من أشياء ومظاهر وعمليات، فإننا أما أن نرجعها لأفكار معينة - الصور، المثل، والوعى - أو أن نفسره بما هو عليه، وبما هو كامن فيه من ضرورات واقعية، ومن قوى مادية.. الطريقة الأولى فى التفكير طريقة مثالية : ترجع وجود المادة وحركتها وتطورها إلى فكر ما سبق على وجود المادة، والطريقة الثانية فى التفكير طريقة مادية، ترجع وجود المادة وحركتها وتطورها إلى قوى مادية كامنة فى طبيعة المادة.. هاتان هما المدرستان الأساسيتان فى الفلسفة فيما يتعلق بمبحث الوجود، حقيقته وحركته.

وإذا كان لدينا مادة ووعى. فعلينا إذن أن نعرف كيف ينشأ الوعى هل هو سابق على المادة أم لاحق عليها ؟ وهل يمكن لنا أن نعرف الواقع من حولنا أم لا ؟ وإذا كان يمكن لنا أن نعرف الواقع، فهل للمعرفة حدود ؟.. وعلى هذه الأسئلة أيضا تتحدد الإجابات وفق نظرتين : فإذا قلنا إن الوعى سابق على وجود المادة فنحن مثاليون، أما إذا قلنا العكس وهو أسبقية المادة على الوعى فنحن ماديون، وإذا قلنا بعدم إمكانية معرفة العالم من حولنا أو أن هناك حدودا لهذه المعرفة، لا يمكننا تحطيمها فنحن لا أدريون، وإذا قلنا بالعكس فنحن أدريون.

إن أية فكرة مادية متسقة لابد أن تقول بمادية الفكر نفسه، أى أن الوعى جزء من المادة مثل الشمس والقمر، كما أن أية فكرة مثالية متسقة لابد أن تقول بأن المادة وعى بمعنى ما :

فهيجل المثالى يقول مثلا إن الطبيعة عقل متحجر، كما أن رؤيتنا للشمس هي ناتج عملية مادية تجرى بين جزئيات مادية فى المخ نتيجة هبوط الضوء الآتى من الشمس على شبكية العين، لينتقل هذا التأثير إلى المخ من خلال العصب البصرى، وهذا الانتقال يعتمد على تفاعلات كهروكيميائية داخل الجهاز العصبى.

مرة أخرى، فإننا يجب أن نشير إلى أن كل إنسان يمزج بهذه الدرجة أو تلك بين النظرتين المادية والمثالية سواء فيما يتعلق بنظرية الوجود أو نظرية المعرفة، ويبقى أن نعرف أن الأساطير عموما تقوم على أساس النظرة المثالية للعالم، فى حين أن العلم لا يقوم إلا على أساس النظرة المادية للعالم، من حيث إرجاعه ما يحدث فى الواقع لما هو كامن فى الواقع من قوى وضرورات، والاعتراف بإمكانية معرفة العالم، وإلا لما كان ضروريا أن نبحث عن الحقيقة، مادما مقتنعين بعدم قدرتنا على ذلك.

وأخيرا : علينا أن نشير أنه لا علاقة لهذه المصطلحات الفلسفية الخاصة بنظرية كل من الوجود والمعرفة، بالمثالية والمادية كمفهومين أخلاقيين شائعين : فنحن فى الحياة العادية نقول عن الشخص إنه مثالى فى سلوكه وأخلاقه حين يضع الأولوية دائما للمثل العليا والقيم الرفيعة فوق أى اعتبارات أخرى، ويسلك مع الناس دائما بما يتفق وهذه المثل والقيم التى

تعبّر عن الحق والخير والجمال من وجهة نظره ؛ فيضحي بأى مكاسب شخصية، مادية كانت أو أدبية، لو تعارضت مع التزامه بهذه المثل أو تلك القيم... ونقول عن الشخص أنه مادي فى سلوكه وأخلاقه حين يضع الأولوية دائما للمكاسب الشخصية فوق أى اعتبارات أخرى، ويسلك مع الناس دائما بما يتفق وتحقيق هذه المكاسب، فيحطم أى مثل وأى قيم اجتماعية أو أخلاقية، لو تعارضت مع تحقيق مكاسبه الشخصية، مادية كانت أم أدبية.

وفى النهاية : إن تقسيم الأخلاق والسلوكيات إلى مادية ومثالية هو تقسيم شائع فى الاستخدام العام، إلا أنه ليس هو التقسيم الفلسفى فى مصادر الالتزام الأخلاقى وفى ثبات أم تغير المعايير الأخلاقية، وفيما يتعلق بنظرية الأخلاق سواء على مستوى التفسير أو على المستوى العملى.

فالأخلاق كمبحث فلسفى تبحث فى مصادر الإلزام الأخلاقى وفى ثبات أم تغير المعايير الأخلاقية، وفيما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى، وهى تنقسم إلى أخلاق عملية تبحث فى الجوانب الأخلاقية للشخصية الفردية والأسرة والحيلة المهنية والسياسية . وأخلاق نظرية تبحث فى نظرية السلوك، ومدى تحقيقه للقيم الأخلاقية . وأهم مذاهب الأخلاق النظرية هى مذاهب السعادة أو الخير، والمذاهب الشكلية أو مذاهب الواجب.

الوعى الاجتماعى والوجود الاجتماعى:

يلاحظ أنه عندما يثار نقاش حول ما وصلت إليه الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أو حتى الثقافية من تدهور أو تأزم، فإن إجابات معظم الناس ترجع هذا التدهور وذلك التأزم إلى فساد الأخلاق، وموت الضمائر، ويلاحظ أن أشد ما يدفعهم للسخط هو ما يعتبرونه فسادا وانحلالا، وبالتالي فإن الحل دائما لوُقف التدهور، وحل التأزم، ومن ثم الازدهار لن يتأتى إلا بإصلاح الأخلاق، وإحياء الضمائر، والقضاء على شتى صور الفساد والانحلال.

لاحظ كل الصحف والمجلات، ستجد أن أهم ما تتحدث عنه، ويثير الاهتمام لدى الخاصة والعامة، وأن أهم ما تهاجم به الحكومة، هي قصص الفساد والانحلال والتي يفسر بها كل ما تعانيه الجماهير ومن ثم يرسخ فى أذهاننا أن الحل لكل أزماتنا هو القضاء على الفساد الذى تمارسه النخبة الحاكمة بإزالة هذه النخبة لتحل محلها نخبة أخرى أخلاقها أفضل.. هذا هو جوهر ومضمون الرسالة الدعائية لكل صحف المعارضة من اليسار إلى اليمين، وهو الأمر الذى يصب فى النهاية لصالح الإسلام السياسى، حيث إن هذا هو جوهر برنامج السياسى.

يكتب عادل حسين "فإن الملا من قومنا يقاومون اتجاهنا إلى تقويم العقائد، وإصلاح شئون المجتمع التى فسدت مع فساد العقائد والأوضاع"^(١). ويكتب "لقد فسق مترفونا وأن لنا أن

نرفض مسلكهم. فواقع الأمر أن تحقيق الآمال العظام التي ندعو إليها يتطلب عزمًا ومكابدة.. يتطلب أن نعالج ما أصابنا من عادات سيئة، يتطلب أن نحتمل العمل المضني الشاق لكي نزرع الأرض وندير الآلات^(٣).

أن الكلام الكثير عن فساد النخبة يساوي التركيز على أخلاق النخبة، وبمعنى آخر : يساوي الدعوة إلى نخبة جيدة الأخلاق، باعتبارها هي المسئولة عن أخلاق المجتمع، وبمعنى أوضح : إن جوهر الأخلاق التي ينطوي عليه نقد من هذا النوع هي في الواقع، أخلاق الثنائي "سيد/ عبد" فمشروع الإسلام السياسي هو مثل أي مشروع سلطوي يدعو لتولي سيد صالح أو بمعنى آخر مستبد عادل للسلطة، ليتولى بالقمع تقويم أخلاق العبيد وهم أفراد الشعب، فليكن هذا السيد فردا "كالخليفة العادل"، أو نخبة صالحة مثل "العصبة المؤمنة" أما العبيد المقموعون والخاضعون لوصاية السيد أو النخبة فلتبق لهم كل أخلاق العبيد السيئة : الكذب، النفاق، الدونية، الخنوع، الطاعة، السلبية الخ!! وإذا كان الشيخ صلاح أبو إسماعيل يرى كما ترى كل حركات الإسلام السياسي أن "في الشريعة الإسلامية حلول لكافة المشكلات الاقتصادية والسياسية والعسكرية والأمنية والاجتماعية"^(٣) فإنه يرى بناء على ذلك أن تقنين الشريعة الإسلامية لا يحتاج إلا للرأس الذي أستوعب القرآن وأستوعب السنة وعرف بقدرته على الاستيعاب.. وذلك في إطار من التقوى

والورع" (٤). وبذلك فلا دور لغير هؤلاء فى إدارة شئون المجتمع وذلك لأن الشريعة لم تترك لأحد التفكير فى حلول للمشاكل حسبما يدعون أولاً، وثانياً فأمرها موكول للمتخصصين فيها، وليس لغير المتخصصين شأن بذلك، وأن لهؤلاء المتخصصين دون سواهم حق الشورى غير الملزمة للحاكم.

ويثور السؤال الأساسى : لمن الأولوية : الوعى الاجتماعى بما يشمل من أخلاق أم للوجود الاجتماعى، أى الطريقة التى ينتج بها الناس احتياجاتهم المادية، ويدخلون بذلك فى علاقات اجتماعية. ما هو الثانوى وما هو الأساسى.. الوجود أم الوعى ؟ الحقيقة أن البشر هم أبناء ظروفهم الاجتماعية.. ففى مجتمع يخلو من الملكية الخاصة ستختفى الجرائم الاقتصادية، وسيختفى اقتتال الناس حولها، أما فى مجتمع تتحدد قيمة الإنسان فيه حسبما يملك، فإن الصراع حول الملكية الخاصة ووسائل الحصول عليها والنزاع حول الفوز بأكبر قدر منها سيكون سلوك الجميع، مهما شددنا على وعظهم وإرشادهم بأن القناعة كنز لا يفنى، فقد عرفت البشرية عبر تاريخ الطويل، فى كل مكان وزمان، مالا حصر له من أديان ومذاهب وفلسفات أخلاقية ونظم قانونية، وعشرات الألوف من الوعاظ والحكماء والفلاسفة والأنبياء والمصلحين، وكلهم حضوا ويحضوا كتابة وشفاهة على حسن الأخلاق وطيب السلوك، ويمثل السُّرَّات

البشرى بما لا حصر له من أدبيات تدعو للمثل العليا والقيم الرفيعة.

إلا أن هذا كله ظل يؤثر فى بعض البشر لا فى غالبيتهم، ويؤثر لبعض الوقت لا طول الوقت. وظلت البشرية تنتهك كل هذا وما زالت. إلا أن البعض مازال يصر على نفس الطريق، ولم يسأل أحدهم نفسه : لماذا لا يستجيب البشر للوعظ ؟ وإن استجابوا أحيانا لماذا نراهم لا يستمرون ؟. بعضهم يقول إنها الطباع البشرية التى لا تستجيب إلا للقمع، سواء أكان قمع الدولة أو السلطة أيما كانت أم قمع الآلهة، ويظلوا يرددون "إذا لم يكن الله موجودا فكل شئ مباح!". ويتناسون أن الأخلاق ضرورة اجتماعية لكى تستمر أى علاقة اجتماعية، فلا يوجد أى مجتمع فى أى مكان أو زمان يخلو من أخلاق ما تحكم سلوك أفرادهم فيما بينهم، إلا أنها تختلف من مجتمع لآخر، ومن طبقة لأخرى وهكذا. فإن أى أخلاق هى إفراز للعلاقات الاجتماعية المادية بين أفراد المجتمع، وتعبير عنها، وليست مجرد مثل عليا سابقة على وجود المجتمع، والعلاقات المادية بين أفراد وطبقاته، بل إن أصولها ترجع لهذه العلاقات.

فعدم السرقة قيمة لا معنى لها ولا وظيفة فى مجتمع مشاعى، لا يملك فيه أى فرد أى شئ، ويستطيع بالتالى الانتفاع بأى شئ يجده، إلا أن عدم السرقة تصبح قيمة جوهرية ذات وظيفة اجتماعية هامة فى مجتمع طبقي يملك فيه أفراد أشياءهم

الخاصة، ولا يجوز لغيرهم الاستيلاء عليها أو الانتفاع بها إلا بناء على إرادتهم... وقس على ذلك سائر القيم الأخلاقية والسلوكية.

والإنسان هو ابن مجموعة من الظروف المترابطة والمتشابكة، بعضها خاص بكونه كائنًا حيًا مثل العوامل الوراثية والنشاط الهرموني... الخ، وبعضها خاص بكونه عضوًا في مجتمع بشري، ويشكله هذا الأخير بما فيه من ظروف اقتصادية واجتماعية وثقافية، فتتشتت لديه ميول ما فردية أو جماعية، مؤقتة أو دائمة، حسبما تفرض الظروف. والبشر بالرغم من خضوعهم لظروفهم البيولوجية والاجتماعية، إلا أنهم يتفاوتون في التأثر بها، وإمكانية مقاومتها : فبعض البشر يقاومون آثار الفقر، إلا أنه عندما يهددهم الجوع، فإنهم لن يتوانوا عن السرقة درءًا للموت، والبعض الآخر قد يكون بالرغم مما يملكه من ثروة، وطلبًا للمزيد منها، على استعداد لأن يخوض بحرا من الخطايا من أجل زيادتها ولو قليلا، مادام المجتمع يقدر الإنسان بما يملكه، ويحدد المرتبة الاجتماعية للفرد حسب كمية الثروة المادية التي يملكها، وبالطبع فإن من يتمسكون بأن "أكرمكم عند الله أتقاكم"، يتناسون أن هذه الأفضلية عند الله في الآخرة، وليس لدى البشر في المجتمعات التطبيقية القائمة على الملكية الخاصة.

إن الفشل الذريع الذي واجه الوعظ الأخلاقي دائما يرجع إلى أنه يحاول معالجة الأعراض ولا يقترب من أصل المرض،

ففى كل المجتمعات الطبقية كانت الملكية الخاصة هى الشيطان الذى يوسوس للبشر ببعض الشر كالسرقة، وفى كل المجتمعات الاستبدادية كان القهر هو الشيطان الذى يوسوس للبشر ببعض الشر كالكذب، فهما الجرثومتان لمعظم الجرائم والآثام الاجتماعية، وبالقضاء عليهما ستختفي بلا شك هذه الأعراض المرضية الناتجة عنهما، وهو ما لا يستطيعه أى وعظ و أى قمع. وعلى خلاف ذلك يطرح د. عبد الهادى النجار الحل الإسلامى للمشكلة الاقتصادية على النحو التالى "الإسلام يدعو إلى مراقبة الله، قال تعالى "إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح ليرفعه" ويحذر الله من مخالفة ذلك، لأن المخالف لن يفلت من مراقبة الله وعقابه، ولهذا قال "فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا، ولا يشرك بعبادة ربه أحدا" (١). والحقيقة أن الإسلام بدأ من خمسة عشر قرنا، وقد شهدت هذه الفترة بلايين المسلمين شديدى الإيمان بالقرآن، وحقيقة كل ما جاء فيه من تهديد ووعد لمن يعصون أوامرهم. إلا أن كل تاريخ المسلمين قد شهد منذ عهد الرسول وإلى الآن ما لا حصر له من جرائم وآثام وعصيان، رغم أن المسلمين يقرءون ويسمعون القرآن والحديث، مؤمنين بكل ما جاء بهما من أوامر وأحكام، إلا أنهم فى الحياة، وعندما يفرغون من عبادتهم، ويخرجون من المساجد، ينسون كل ذلك ويرتكبون المعاصى، عندما تتطلب مصالحهم، وعندما يحرمون من احتياجاتهم، ويبررون كل

أفعالهم المخالفة بشتى التبريرات، بما فى ذلك من تأويلات لكلام الله ترضى أهوائهم وتسكت ضمائرهم، فمن قتلوا الحسين بسن على وحاصروا أهل البيت النبوى وحرموهم الماء ومن دكوا المسجد الحرام كانوا على قناعة بأنهم يحاربون الخارجين على أمير المؤمنين الشرعى، وهم يفعلهم إنما يتقربون إلى الله كما كان المحاصرين فى الحالتين على يقين من دفاعهم على حياض الدين ضد مغتصب السلطة.

ويكتب د. عبد الهادى النجار مرة أخرى "وهو ما يختلف عن الاقتصاديات المعاصرة على أساس أن الغاية من النشاط فى الإسلام هى عبادة الله، وليست الأهداف المادية إلا وسيلة لتحقيق هذه الغاية"، (٦) "وفضلا عن ذلك، فإن النشاط الاقتصادى فى الإسلام لا يهدف إلى نفع مادى فقط، كأي نشاط اقتصادى وضعى، وإنما يتخذ من هذا الهدف وسيلة لغاية أخرى هى إعمار الأرض، وتهيئتها للحياة الإنسانية، تحقيقا لخلافة الإنسان فى الأرض، وإيماننا بأن الله سيسأل الإنسان عن هذه الخلافة". (٧)

وكان الأنظمة الأخرى لا تستهدف إعمار الأرض، وتهيئتها للحياة الإنسانية، وسيطرة الإنسان على الأرض تحقيقا لاحتياجاته الطبيعية، وهى عبارات تلخص جوهر الحياة البشرية على الأرض تحت أى نظام اجتماعى.

ويتضح لنا من التجربة البشرية، ومما سبق الإشارة إليه، أن مثل هذه الدعاوى والمواظ لا قيمة لها إلا عبر نظام اجتماعي يسمح للبشر، ويتيح لهم، أن يسلكوا في حياتهم وفق هذه المواظ. أما في نظام اجتماعي يجبرهم على الانحراف عنها، فإن هذا الوعظ سيكون نوعا من العلاج لا يغنى ولا يفيد. والحقيقة أن هذا الحديث حول نظام اجتماعي متميز يكفل وضع القيم الروحية فوق القيم المادية لا يمكن أن يكون مجتمعا بشريا مكونا من الكائنات المادية المسماة بالبشر، وإنما مجتمع مكون من كائنات روحية، تضع متطلبات الروح المتكونة منها فوق متطلبات المادة !. إن هذا الحديث يتناسى أنه قبل أن ينتج البشر فلسفة وشعرا وأدبا وفنا وعلماء وقيما، عليهم أولا أن يملئوا المعدة بالطعام، حتى يستطيعوا الاستمرار في الوجود، وهو الشرط الأساسي لكي يمارسوا الفكر والوعي بل وعبادة الله!.

إن مثل هذه الطنطنة تغفل أن القيم المادية شيء محترم جدا.. إذا نظرنا إلى أغلبية البشر المسحوقين الذين يعتبر توفير مقومات مادية أفضل لحياتهم عملا أخلاقيا عظيما، وأنه بدون القضاء على أساس الملكية الخاصة الذي يحرمهم من هذه المتطلبات تكون الدعوة إلى الأخلاق المجردة مجرد مخدرات لهم.

وحسبما يرى د. عبد الهادى النجار، يتحول عمل العامل إلى عبادة لله، ويصبح استغلال العامل عبادة لله، ويصبح إضراب العامل عن العمل لتحسين شروط العمل امتناع عن العبادة؛ فالعمل المجرد والمنزه لا يوجد إلا على صفحات الكتب وفى أخيلة البشر، وهو ما يفقده بالضرورة أى طابع حى، أما العمل الحى الحقيقى فهو علاقة اجتماعية بالدرجة الأولى، فاستغلال هذا العمل فى علاقات إنتاج غير متكافئة هو عمل غير أخلاقى من وجهة نظر المستغل وأخلاقى من وجهة نظر المستغل، كما أن خنوع من يبذل هذا العمل لهذا الاستغلال وهو غاية ما يبغيه المستغلون وهو ما يفقده بالضرورة أى طابع تعبدى أو أخلاقى.

فعمل العبد لدى مالكه، والفرن لدى سيده الإقطاعى، والعامل لدى الرأسمالى، هى علاقات إنتاجية متغيرة بطبيعتها، وهدفها الوحيد هو تنظيم الإنتاج المادى، ويستحوذ على فائضها الاجتماعى الطرف الأقوى فى العلاقة، مالك العبد أو الإقطاعى أو الرأسمالى.. أما العلاقة بين المنتجين الأحرار المتعاونين فى عملية الإنتاج، فهى علاقة إنتاج أخرى تخلو من الاستغلال، إلا أنه يظل هدفها الوحيد هو نفس غاية العلاقات الأخرى (الإنتاج المادى). أما افتراض أن "عمل المسلم - اقتصاديا كان أو غير ذلك - يمكن أن يصير عبادة يثاب عليها المسلم إذا قصد بعمله وجه الله وابتغى مرضاته" ^(١)، فإنه سيتحطم لو سألنا أى عامل :

لماذا تعمل؟ فلا بد أن تكون إجابته إشباع الحاجات المادية الضرورية لاستمراره في الحياة، وهو ما يضطره للتنازل عن جهده وحريته ووقته مقابل هذا الإشباع.. وإلا فكيف يعبد الناس ربهم أو ينتجون فنا وعلما وفكرا وأدبا قبل أن يملأوا المعدة بالطعام؟. وهل يعيش الناس على احتياجات الروح أم أن عليهم أولا إشباع احتياجات الجسد؟ وإذا لم يكن هذا هو الواقع.. أليس من الأفضل للبشر بدلا من أن يدخلوا في علاقات إنتاج ظالمة أن يمارسوا حياة حرة ليعبدوا ربهم إذا شاءوا، أو يمارسوا فنا أو أدبا، أو رياضة ذهنية أو بدنية، أو يشرعوا في استكشاف الواقع من أجل متطلبات الروح؟! وإذا كانت عبودية العمل، وبالتالي طاعته في العمل، هي عبودية وطاعة لله في نفس الوقت، ألا يصيب هذه العبادة بنوع من الشرك، حتى ولو تم الالتزام بأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

ويكتب راشد الغنوشي "وللغرب نظرة للإنسان تجعل أولوية الجسد وحاجاته الغريزية على الروح ومتطلباتها التي لا تقف عند حدود الجسد والتراب، بل تتجاوزها إلى عالم الحق والخير والجمال، إلى عالم الاتصال بالمطلق"^(١). ولا بد هنا أن نوضح الفرق بين الاعتراف بأولوية الوجود الطبيعي أو الاجتماعي على الوعي، سواء في تفسير هذا الواقع أو معرفته، وبين النظرة العكسية التي تقول بأولوية الوعي، وبين قضية السلوك الفردي الإنساني : فالنظرة المادية لا تعنى أن من

يتبناها يعيش في حدود إشباع غرائزه، واحتياجات جسده، كما لا تعنى النظرة المثالية أن من يتبناها هو وحده الذى يشبع احتياجات روحه، وأخيرا : فلماذا يتم حصر احتياجات الروح فى الدين وحده، والاتصال بالمفهوم الدينى بالمطلق. وهل من لا دين لهم، أو من لهم عقيدة أخرى تخالف عقيدة الغنوشى فى المطلق مثل الكثير من الملحدين واللاأدريين الذين لهم عقائدهم أيضا التى تفسر المطلق وتربطهم به يقصرون حياتهم فى الغرائز واحتياجات الجسد؟! وماذا عن الأخلاق والفن والعلم والفلسفة والفكر، ألا تشبع بدورها احتياجات الروح؟ وهل يمكن ان يخلوا مجتمع ما أو حضارة معينة من هاتين البنيتين الاجتماعيتين : البنية التحتية وهى أسلوب الإنتاج المادى، والبنية الفوقية المكونة من نظم سياسية وقانونية وأخلاق وعلوم وفلسفات وفنون؟ وهل يمكن أن يعيش فرد ما فى حدود غرائزه الحيوانية فحسب، حتى إذا كان شخصا مريضا نفسيا؟.

امتدادا للنظرة المثالية، التى تنطلق من أفكار مسبقة، ليس لها قاعدة على أرض الواقع، ومنها الفرض السابق مناقشته حول الغرب المادى والشرق الروحانى، يكتب عادل حسين "إن من حصروا أنفسهم فى أمور الدنيا كان طبيعيا أن يقيموا كل شئ بمقياس ما يتحقق للفرد منهم من متع حسية حيوانية، فاستبقوا الشهوات وغرقوا فيها"^(١٠). والسؤال المحير فعلا : ماذا ينتظر المسلم المؤمن لقاء طاعته لربه؟ أليست هى الجنة بكل

ما فيها من متع حسية حيوانية؟! وما هو وصف الجنة كما ورد في القرآن الكريم ؟. أليست هي الفواكه والأعنان والأنهار التي مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر مثلها؟! وفي وسط هذا النعيم الحسى المقيم، سيخلد المؤمن إلى الأبد، لا يفعل من شئ سوى التمتع بما فيها من ملذات حسية، من طعام وشراب وكساء وإشباع للغرائز الجنسية، دون أدنى مجهود، فوق تمتعه بوافر من الصحة والشباب والجمال والحيوية والقوة.. وكل هذا لقاء إيمانه وطاعته وصلاته وصيامه، وحرمان نفسه من بعض هذه المتع، خلال فترة حياته القصيرة في هذه الدنيا، وإتيانها بالطرق التي حددها كل من القرآن والسنة، وما هو المطلوب من المسلم لقاء كل هذا؟ أليس أن يعبد ربه ويطيع أوامره ويجتنب نواهيه لكي يتقى النار بما ما فيها من عذاب أبدى ؟ فما معنى هذه النعمة عن الروح والجسد التي ترددها الحركة الإسلامية؟

وهل يمكن أن يوجد مجتمع ما يمكن أن يحقق تقدما اقتصاديا فقط دون تقدم على كافة المستويات الأخرى من علم وفن وأخلاق ونظم قانونية وسياسية وفكر.. أو ليس التقدم في هذه المجالات ما هو إلا انعكاس لتقدم الاقتصاد كما أن توفرها يساعد في تقدم الاقتصاد؟ وهل يمكن لمجتمع تضرب المجاعة أبناءه، وفي أحسن الأحوال يتضورون جوعا، وبالتالي فعليهم تكريس حياتهم للبحث عن لقمة العيش أن ينتجوا تقدما فكريا أو

علميا أو أدبيا، ومن هنا فالفصل مستحيل ما بين مجالات الحيلة المختلفة.

يكتب سيد قطب "إن تجارب البشر كلها تدور في حلقة مفرغة ، وداخل هذه الحلقة لا تتعدها - حلقة التصور البشري والتجربة البشرية والخبرة البشرية المشوبة بالجهل والنقص والضعف والهوى"^(١١). وهكذا يتحول كل التاريخ البشري منذ أن كان البشر يعيشون في الغابة قطعانا وحشية أشبه بالقردة إلى أن استطاعوا غزو الفضاء، وبكل ما أنجزوه خلال هذه الفترة، ماديا وفكريا، إلى حلقة مفرغة محدودة في حدود التصور والتجربة البشريين، وكل هذه الإنجازات لم تتم إلا وفق التجربة والتصور البشريين، وهو ما يصفه سيد قطب بالجهل والنقص والضعف و الهوى، وهل يمكننا أن نزداد علما وقوة وكمالا وعدالة، إلا بتطوير مستمر لتصوراتنا القائمة على المزيد من التجربة والخطأ.. وهكذا نقرب حثيثا من المزيد من العلم والكمال والقوة والعدالة، بدلا من أن نركن إلى مفاهيم نصفها نحن بالكمال والعلم والقوة والعدالة، ونتخيلها نحن وقد بلغت الذروة في حين لم تتجاوز حدود جماجمنا!؟

ويكتب عادل حسين "قطالما ان المستهدف إنشاء رأسمال وطني على وجه التحديد، فإن إيمان البشر بربهم وارتباطهم بوطنهم هو الضمان الأول لأن نحصل على نتائج تنموية وإيجابية على أرض مصر، وفي بلاد العرب والمسلمين"^(١٢).

وهكذا يتناسى أن إيمان الرأسماليين بربهم وارتباطهم بوطنهم لا يدفع لتحقيق نتائج تنموية وإيجابية لأن التقدم والتخلف لا علاقة لهما بالإيمان أو الوطنية؛ فالرأسمال لا يسعى إلا للربح، وإلا ما أصبح رأسمالا، وسواء أتى هذا الربح من أى مكان، وبأى وسيلة، بتحالفه مع الشيطان أو بولائه لله.

والمسألة أن الرأسمالى الفرد يسلك وفقا لنظام اجتماعى قائم، لم يخترعه هو، ولا سيطرة له عليه، ويضطر للسلوك وفقا لمنطق أعلى معدل للربح شاء ذلك أو لم يشاء، آمن أم لم يؤمن وأيا كانت أخلاقه. والأخلاق عموما لا شأن لها بالاقتصاد إلا من وجهة نظر صاحب "الدكان" أو الورشة، الذى يتعامل تعاملًا مباشرًا مع زملائه ومع زبائنه، ويكسب (أى يحصل على بركة) من كونه بشوشًا مؤدبًا موثوقًا فى دينه وأخلاقه، ولكن هذا لا معنى له بالنسبة لشركة BTM للملابس أو جنرال موتورز، أو أى مؤسسة رأسمالية أخرى.

المثالية فى الماركسية اللينينية

تفاخر الحركات الماركسية بأنها الحركات السياسية الوحيدة المستندة على التفسير "المبادئ" أو "العلمي" لتاريخ المجتمع البشرى، وذلك كما اكتشفه كل من ماركس وإنجلز، وبرغم أن التلاميذ قد خرجوا عن هذا التفسير نظريًا وعمليًا بدءًا من لينين، ومن أتوا من بعده فى إطار مدرسته الثورية، مثل ماو وتروتسكى وجيفارا وستالين وتيتو وغيرهم، إلا أنهم تشبثوا بتبنيهم الماركسية المضاف إليها اللينينية

بما تمثله من أفكار رئيسية هي خروج واضح عن هذا التفسير المادى للتاريخ المرفوع على سبيل التميمة، فأصبح من الممكن وفق هذه الأفكار بناء الاشتراكية على بنية اجتماعية غير متطورة بما يكفى لبناءها، إن لم تكن متخلفة تماما بما يخالف التفسير المادى للتاريخ البشرى، فتحدثوا عن النمو اللارأسمالى فى البلدان التى لم تتضج بها الرأسمالية بعد اعتمادا على الإرادة الثورية ونفيا للضرورة الاجتماعية وراء تطور المجتمعات. كما أن هذا البناء لم يصبح عملية ناتجة عن الصراع الطبقي بقدر ما أصبح يعتمد على نضال عصابة مؤمنة ثورية تحمل الاشتراكية للطبقة العاملة من الخارج هذا فى أفضل الأحوال . كما تحمل العصابة المؤمنة الإسلامية الإسلام إلى العالم .

فالماركسية كونها نظرية علمية ينتجها ويستخدمها المتقنون بالضرورة ،لابد وأن تكون مستقلة نسبيا عن الظواهر الاجتماعية التى ترصدها ،ومنها الطبقة العاملة نفسها ،و التى لا يكون دورها بالطبع إنتاج النظريات العلمية ،وإن كانت هذه النظريات تعبر عن وضعها الاجتماعى ،فإن ما يحرك الطبقات ليست النظريات ،وأنما المصالح الطبقيّة وضرورات التغيير الاجتماعى.ومن الملاحظ عبر التجربة التاريخية أن الطبقة العاملة فى أكثر مواقعها كثافة وتقدما وتطورا لم تكن ثورية إلا فى لحظات تاريخية معينة، وأنها رغم الدعاية الاشتراكية الثورية المتاحة بعلانية تتمترس فى مواقعها الإصلاحية والنقابية مما يشير إلى أن التصور الذى يحمله الثوريون المؤمنون عن مصالحها، لا يعبر بالضرورة عما تراه الطبقة العاملة من

تصور لمصالحها ،ومن ثم فلم تصادف المدرسة اللينينية وفروعها نجاحا جماهيريا ملحوظا ومع استثناءات محدودة إلا في البلدان المتخلفة حيث الطبقة العاملة ضعيفة ومتخلفة في حين تمركزت الحركات الاشتراكية الإصلاحية والديمقراطية في البلدان المتقدمة حيث الطبقة العاملة قوية ومتقدمة. وحيث أن القطاعات الحية سياسيا في المجتمعات المتخلفة هي قطاعات المثقفين الذين وجد بعضهم في الماركسية أداة نظرية تبرر طموحهم في قيادة التطور الاجتماعي من خلال سلطتهم عبر جهاز الدولة مستندين دعائيا إلى تمثيلهم للطبقة العاملة التي أضفوا عليها تصورات خرافية فكانت الماركسية اللينينية هي أيديولوجية بعض قطاعات المثقفين.

ومن ثم فقد كتب فؤاد مرسى "نحن نعلم إن العمال هم الطبقة الوحيدة الثورية إلى النهاية . وأنهم أصلح طبقة لقيادة المجتمع، ولكن بشرط أن يكونوا ماركسيين، فإن لم يكونوا ماركسيين لم يرتفع وعيهم عن مستوى النقابية" (١٣).

أي أن ثورية الطبقة العاملة مشروطة بتبنيها نظرية علمية أنتجها مثقفون يعبرون عنها ويدعون تمثيلها. فتوريتهما إذن لا تستند في هذه الحالة على وضعها الاجتماعي كما يشير بذلك التفسير المادي ،إنما للإيمان بنظرية يحملها لها من خارجها المثقفون الثوريون الذين اكتشفوا أن التحرك الاجتماعي للطبقة العاملة ذو أفق محدود بالنقابية والإصلاحية ،مما يتعارض مع إيمانهم الأسطوري بالنظرية. والتي تمسكوا به مع تحوير

النظرية لتناسب هذا الإيمان. والمشكلة أنهم لم يكتشفوا أنه ليست الماركسية فقط هي التي يجب أن تحمل من الخارج. كالوحي الإلهي. للطبقة العاملة، وإنما أيضا الاشتراكية التي من المفترض أنها تعبير مباشر عن مصالح الطبقة العاملة وآمالها. ومن ثم فإن علمهم بثورية الطبقة العاملة لم يأت من دراسة الواقع وفهمه بل من الإيمان بالنظرية

ولذلك يكتب "والوعي الاشتراكي لا يأتي إلا من خارج الطبقة العاملة أما ترك العمال وشأنهم فلن يصل لغير الوعي المهني أو الطبقي أو النقابي" (١٤). أي أن الإفرار الطبيعي لوضعية الطبقة العاملة اجتماعيا هو الوعي النقابي وليس الوعي الاشتراكي، ومن ثم فلا علاقة للطبقة العاملة بالاشتراكية واقعا. وقد ورد تحت عنوان برنامج الحزب الشيوعي المصري (الرأية) الذي كتبه فؤاد مرسى "الوقوف في معسكر الشعوب الذي يضم جميع الشعوب الحرة، والشعوب المستعمرة التي تتاضل عن حريتها واستقلالها والراغبة في السلام والديمقراطية" (١٥).

وهكذا يستند برنامج حزب ماركسي على عبارات عامة مطلقة لا تعبر عن تحليل طبقي واضح كما تفترض الماركسية، فالشعب هو مجموع سكان إقليم دولة معينة بما ينقسم إليه من شرائح وطبقات اجتماعية فإذا كان معسكر الشعوب يضم كل هؤلاء فمن يضم المعسكر الآخر إذن؟ سكان المريخ أم ساقطي الجنسية من من لا ينتمون لدولة معينة أم الحكومات التي تعبر

بالضرورة ووفقا للماركسية نفسها عن مصالح قطاعات من الشعب الذى تحكمه ؟. إلا أنه يعتبر أن معسكره يضم الشعوب الحرة ، وليس بالطبع الشعوب غير الحرة، ويضم الشعوب الخاضعة للاستعمار وليس الشعوب التى تستعمر حكوماتها الشعوب الأخرى، متناسيا ما علمته له الماركسية من أن الشعوب تتكون من طبقات متصارعة لا يمكن وضعها بأى حال فى معسكر واحد إلا على حساب الصراع الطبقي. وامتدادا لتلك النظرة المثالية للعالم كان الحزب الشيوعى المصرى (الرأىة) الذى أسسه فؤاد مرسى فى ١٩٤٩ يصدر دعايته بعبارات مثل عاش الرفيق خالد (فؤاد مرسى) ألف عام وشعار مثل

"عاش خالق نظرية حزبنا وموجة رايتنا خالد .. العظيم" (١٦). بما توحى به من تمجيد للنظرية وليس الواقع، والفرد وليس المجموع كما تفترض الماركسية.

ويقدم د. إسماعيل صبرى عبد الله تعريفه للناصرية "الناصرية قبل كل شىء ممارسة سياسية تحكمها أهداف ومثل العليا كما أنها تفرز من وقت لآخر وثائق تأصيلية معرضة عن بناء مذهب متكامل ويضيف مفسرا تعريفه كونها غير حبيسة نصوص فالممارسة تحتل إمكان القراءة الجديدة، الممارسة لم تكن فى جوهرها آنية خالصة بل كان يحكمها وتحركها أهداف ومثل العليا لها طابع الاستقرار وطول البقاء" (١٧).

وهذا التعريف للناصرية كحركة سياسية لا يستند لتحليل
طبقي أو اجتماعي لها بقدر ما يصفها بكونها ممارسة تستند
لأهداف ومثل عليا منبئة الصلة بجنورها الاجتماعية، ليس ذلك
فحسب فإن هذه المثل لها طابع الاستقرار وطول البقاء. مهما
تغير الواقع الاجتماعي الذي أفرزها.
وهكذا نرى كيف تحولت المادية الماركسية إلى خرافة مثالية
على يد الماركسيين.

الإيمان القومي

تستند الحركات القومية على تصور مثالي هو الهوية القومية
ومن ثم يمثل خطابها ويستند على مفاهيم إيمانية تغلب الإيمان
على المعرفة. ذلك الإيمان الذي لا يستند على حقائق الواقع بل
يسبق تلك الحقائق ويهزأ بها، هذا الإيمان هو الذي يخلق الحقيقة
ويبصرنا بها وليس العكس

يكتب ميشيل عفلق "وكأنى بهم يعلقون إيمانهم بالقومية
على درجة التعريف من الصحة والقوة. مع أن الإيمان يجب أن
يسبق كل معرفة ويهزأ بأى تعريف بل أنه هو الذى يبعث على
المعرفة ويضئ طريقها" (١٨). ومن ثم يتعامل العقل القومي شأنه
شأن أى عقل ديني بمنطق التكفير لكل من يخالفه الإيمان
والعقيدة.

ومن ثم يكتب جمال عبد الناصر "أن القومية العربية هي
الأساس الأول للوحدة وحقيقة القومية العربية أنها عقيدة وتحرير
وحركة فهي عقيدة كل من خرج عليها كان عاقلاً لعروبتة" (١٩).

وكما يضع الإسلاميون الإيمان كشرط للنهوض يضع القوميون القومية بديلا عن الديانة أو معادلا لها، ويجعلون الإيمان بها شرطا للنهوض.

"فيتساءل فاخوري: كيف ينهض العرب؟.. ويرى الجواب في أن تكون للأمة العربية غاية كمالية أو أيديولوجية عامة. ويقول لا ينهض العرب إلا إذا أصبحت العربية أو المبدأ العربي ديانة لهم" (٢٠). وبالطبع لا نفهم ما هو المبدأ العربي الذي يمكن أن يصبح ديانة، وهل من الممكن أن يؤدي كافة وظائف الدين الاجتماعية؟ نستطيع أن نقول نعم جزئيا من حيث أن القومية قد تكون دافع للنضال والعمل والاستشهاد في سبيلها أما باقي الوظائف فهو ما يحتاج إلى رؤية فكرية للعالم والإنسان لا توفره العقيدة القومية.

ولذلك يكتب ساطع الحصري "إن مبدأ العروبة وبتعبير أدق مبدأ العروبة أولا يعنى أن اعتناقه يتطلب منا أمورا كثيرة أولا التحرر من جميع الآراء والنزعات التي تخالف المبدأ المذكور ثم تقييم الأمور تقييما جديدا ينتهى بنا إلى تكوين سلم قيم جديد يختلف عما كنا ألفناه سابقا" (٢١).

وهو هنا يضع القومية موضع الدين وليس ذلك فحسب بل إنه شأن أى متطرف دينيا يضع العقيدة القومية كعنصر حاكم يحدد ما يمكن قبوله من أفكار أو رفضه، ويحدد سلم القيم الذى

يرشد الإنسان فى سلوكه وتفكيره، ويطالبنا بالتحرر من كل ما يخالف ذلك من أفكار .

نتيجة:

يظن البعض أنهم أحرار فى هذا العالم.. وأنهم لقاديرين على تحديد ما يريدون وعلى فعل ما يريدون.. فما أقرب هذا للوهم الجميل؛ فنحن نأتى إلى العالم صفر اليدين إلا من رغبات غريزية وضعت فينا.. ومورثات بيولوجية لا دخل لنا فى اختيارها لا تحدد ملامحنا الجسدية فحسب بل والكثير من سلوكياتنا وميولنا النفسية.. ولأسر ولمجتمعات لم نسال إذا ما كنا نرغب فى الإتيان منها أو من سواها.. نأتى فى مكان وزمان حملنا قسرا إليهما.. نستقبل العالم بلا لغة وبلا أفكار وبلا معتقدات وبلا معلومات.. ولا نملك إلا أن نتلقى كل هذا من الخارج.. فنتشكل عقائدنا وثقافتنا بل وحتى أدواقنا الجمالية ومعاييرنا الأخلاقية.

إن عقولنا تبرمج اجتماعيا من خلال أجهزة التعليم والثقافة والإعلام ومن خلال الأسرة والأصدقاء.. وتظل قدرتنا على انتقاد ما برمجنا به والشك فيه والتمرد عليه محدودة، ومجموعة اجتماعيا.. أى أن كل ما وصل إليه البشر من تطورات ومن تقدم ما تحقق لهم إلا بسبب هذه القدرة المحدودة على الشك والنقد والتمرد.. إلا أنهم فى النهاية يظلون أسرى الضرورة المادية.

فالشك فى منطق أرسطو ونظريات بطليموس أدى
للنهضة العلمية الحديثة، ونقد نيوتن أدى لفهم آخر للكون أكثر
دقة، والشك فى الحق الإلهى للملوك ونقد الامتيازات الإقطاعية
والتمرد على السلطة الاستبدادية أدى للحضارة الرأسمالية الأكثر
تطوراً، إلا أن كل هذا التقدم ما كان يمكن أن يتم إلا بتوافق
الشك والنقد والتمرد مع ضرورة التقدم الاجتماعى الكامنة وراء
التطور الاجتماعى؛

المصادر

- (١) عادل حسين، الإسلام دين وحضارة، ومشروع للمستقبل-مصدر سابق ص ٨.
- (٢) المصدر نفسه، ص ٨١.
- (٣) الشيخ صلاح أبو إسماعيل - الشهادة- شهادة الشيخ صلاح قضية تنظيم الجهاد-دار الاعتصام-ص ٣٢.
- (٤) المصدر نفسه-ص ٣٣.
- (٥) د. عبد الهادي النجار: "الإسلام والاقتصاد"-مصدر سابق- ص ٤٠.
- (٦) المصدر نفسه ، ص ٢٢.
- (٧) المصدر نفسه، ص ١٤.
- (٨) المصدر نفسه، ص ١٤.
- (٩) راشد الغنوشي "طريقنا إلى الحضارة" ص ٢٤.
- (١٠) عادل حسين. الإسلام دين وحضارة-مصدر سابق-
- (١١) سيد قطب، المستقبل ليذا الدين، ص ٥.
- (١٢) عادل حسين: "المرأة العربية - نظرة مستقبلية" - مجلة الحوار الفصلية ص ٣٨ ، ٣٩.
- (١٣) د. فؤاد مرسي-تطور الرأسمالية وكفاح الطبقات في مصر-كتابات المصري الجديد-المكتبة الاشتراكية (١)-ص ٨٧.
- (١٤) المصدر نفسه-ص ٧٦.
- (١٥) المصدر نفسه-ص ١١٢.

- (١٦) د. رفعت السعيد-منظمات اليسار المصري-١٩٥٠-١٩٥٧-ط ١-
القاهرة-سنة ١٩٨٣-ص ٣٥٧.
- (١٧) سيد زهران -الناصرية-مصدر سابق-ص ٤١.
- (١٨) ميشيل علق في سبيل البعث-مصدر سابق-ص ١١١.
- (١٩) جمال عبد الناصر-شروق مبدأ الناصرية-مصدر سابق-ص ٧٨.
- (٢٠) د. عبد العزيز الدوري- مصدر سابق-ص ٢٢٥.
- (٢١) ساطع الحصري-الإقليمية جذورها وأسبابها-مصدر سابق-ص ٦.

8- النسبية والإطلاقية

عرفنا من القسم السابق المثالية والمادية، وعرفنا أن الأولى ترجع الأشياء الواقعية إلى صور مثالية، إما في العقل البشرى أو خارج حدود الوجود نفسه، أما المادية فهي ترجع هذه الصور المثالية للأشياء الواقعية، والأشياء التي تكون الواقع تترايط فيما بينها، وتعتمد في وجودها كل على حدة على وجود أشياء أخرى.. وهكذا بشكل مترابط ومتبادل، وبالتالي فنحن لا نعرفها إلا من خلال علاقاتها بالأشياء الأخرى، وفي ترابطها مع هذه الأشياء.

فلو أنك جالس على مقعدك في سكون تام، بالنسبة للشخص الذي يلاحظك، فإن سكونك ما هو إلا سكون نسبي، أي بالنسبة لنفسك والشخص الذي يلاحظك على الأرض، حيث إنك في الحقيقة تتحرك مع الأرض حول محورها بسرعة ٠,٥ كم / ث، وتتحرك أنت والأرض حول الشمس بسرعة ٣٠ كم / ث، وتتحرك أنت والأرض والشمس حول مركز المجرة بسرعة ١٨٠ كم / ث، وتتحرك مع المجرة بذل ما فيها من نجوم وكواكب بما فيها الأرض بسرعة ٦٠٠ كم/ث.

فأنت بالنسبة لنفسك ولمن يلاحظك في حالة سكون نسبي، أما بالنسبة لمن يراقبك من خارج الكرة الأرضية فإنك

تتحرك.. وهكذا، فالأشياء التى تكون الواقع تتسم بالنسبية..
وحسب نظرية النسبية لأينشتين، فإنه لا يوجد فى الوجود من
شئ مطلق - أو بمعنى آخر : غير نسبى - إلا سرعة الضوء
فقط.

فالمطلق عكس النسبى، حيث إنه ثابت بالنسبة للجميع،
أما النسبى فهو يختلف من شخص لآخر، فما هو خير بالنسبة
لك قد يكون شرا بالنسبة لغيرك، وما هو جميل فى عينك قد لا
يصادف إعجابا من غيرك، وفى إطار الصراعات بين البشر
فإن كل طرف فى الصراع يظن أن الحق كل الحق معه..
فالحق والخير والجمال المطلقين، ليسا إلا صورا مثالية فى
عقول الناس، أما على أرض الواقع فمظاهر الأشياء تتميز
بالنسبية.

يقوم الفكر المثالى عموما على الإيمان بالمطلق،
بالحقيقة المطلقة الشاملة، التى يمثلها الدين المعنى أو المطلق
الفلسفى أو الفكرة المطلقة، ولو أن هذه الحقيقة المطلقة شابتها
النسبية لما كان هناك من داع للإيمان القطعى بها. فالفكرة
الإسلامية الحاكمة، والأصولية عموما، حتى غير السياسية،
تتميز بأنها تفرق تفرقة واضحة بين المطلق و النسبى، فالله
مطلق والإنسان نسبى : الله قادر والإنسان عاجز، الله حاكم
والإنسان عبد، فالنسبية هنا هى نسبية القصور والجهل الأبدى

الذى يتميز بهما الإنسان والذى يظل فى حاجة دائمة للمطلق،
الله مصدر الخير، كما يخاف من الشيطان مصدر الشر .

وعلى العكس.. فوجهة النظر العلمية تقول بمطلقات
بشرية، بمعنى أوثق: معرفة بشرية حقيقية ومطلقة.. مثل أن
الأرض تدور حول الشمس بسرعة تقريبا كذا، والكائنات الحية
على الأرض تتكون من خلايا.. والفارق فى الحقيقة أن هذه
التصورات العلمية المطلقة فى النظريات العلمية مبنية على
الملاحظة الدقيقة والمنطق العلمى، وقابلة للدحض بالملاحظة
الجديدة، ومن هنا تكون نسبية المعرفة. أما عند الدين، فالحقيقة
كما جاءت فى كتابه المقدس يضمنها المطلق ذاته، ومن هنا
يكون إطلاقها. ومن هنا يتم التعامل مع الحقيقة العلمية بمنطق
المعرفة والجهل بها، أما فى المعتقدات الغيبية عموما فيتم التعامل
معه بمنطق الإيمان والكفر.

والخلاصة أن ثمة ترابط فى النظرة العلمية بين النسبى
والمطلق، أما فى الدين فتمة فصل كامل بينهما.. لدرجة أن
الإنسان ممزق دائما بين التوجهات الربانية والوسوسات
الشيطانية، أى أن نسبته وعجزه يقومان على قوتين تعلوانه،
مطلقتين بالنسبة له.

يزعم الخطاب المثالى عموما سواء استند لدين ما أو
أيديولوجية علمانية مقولبة دينيا امتلاكه وحده للحقيقة المطلقة
وتمثيله المنفرد لها، وهو لا يقبل الخلاف فى رأى إلا ما كان

فى الجزئيات والتفاصيل التى لا تمس جوهر عقيدته، الذى إذا ما تم الاقتراب من مناقشتها فإنه يلجأ للغة الحسم واليقين والقطع، أليس هو وحده الذى يملك الحقيقة المطلقة والتى على الآخرين أخذها عنه وحده؟! وإذا كنا نعتبر أن تكفير الآخر ونفيه تطرفا وتعصبا، بل ويعتبره البعض مسلكا غير ديمقراطى ولا متحضر، فإن الخطاب الذى يستند إلى مطلق ما (الله أو الطبقة أو القومية). يرى أن هذا السلوك من أسس إيمانه وواجبه الأخلاقى، وهو ما يختلف عن الطريقة الأخرى فى فهم العالم التى تأخذ بنسبية الحقيقة، ومن ثم فإن التطرف والتعصب ليسا من سماتها، أما العقلية الإطلاقية التى تعتمد على "إما شر محض" أو خير محض، فإن رؤيتها للعالم لا تخرج عن كونه صراعا بين الحق والخير والجمال المطلقين من وجهة نظرهما ضد الباطل والشر والقبح المطلقين الذين يتبناهم الآخرون، وهو ما يتضح - مثلا - من تصورات سيد قطب عن أعداء مذهبه فى الحاكمية الإسلامية، فالصراع عنده "يدور مع ذوات شريرة فاسدة بطبيعتها، وطواغيت لا هم لهم بدورهم سوى السيطرة الشريرة - وإفساد العالم، ومنع نور الحاكمية. وهم لا يمتلكون حقيقة مختلفة، فهم يفهمون العالم على ذات فهم العصابة المؤمنة - أو سيد قطب - له، وإنما هم ببساطة اختاروا جانب الشهوة والظلام"^(١). وترتبط هذه النظرة الإطلاقية للعالم بـ اليقين الذهنى والحسم الفكرى "القطعى".

ومن هذه النظرة يطرح الإسلام السياسى نفسه فى الساحة السياسية على أنه الحل الوحيد والمطلق الكمال لكل مشكلات الفكر والواقع، حيث "لا يوجد بديل عن الإسلام لتثبيت أساس الانتماء للجماعة السياسية المقاومة المستقلة"^(٢). وبهذا تختفى كل الانتماءات الأخرى القومية والإقليمية والطبقية والفتوية، فهذه كلها يرفضها الإسلام السياسى ويطمسها ليعلى من شأن انتماء واحد مطلق وهو: الدين ؛ ذلك لأنه لا يرى الذوات الجماعية إلا من خلال الدين، ومن ثم لا يرى إلا الصراع بين اتباع الأديان المختلفة، وبحيث يصبح المنتمون لدين واحد كتلة صماء متجانسة تخلو من التناقضات، ومن ثم الصراعات الداخلية. وكذلك الشأن مع القوميين أيا ما كانت القوميات التى يتحدثون باسمها.

الإسلام السياسى ما بين النسبى والمطلق:

تقع الأصولية الإسلامية والدينية عموما فى تناقض نتيجة جمعها ما بين المطلق الدينى، والسياسى النسبى بطبيعته، حيث تتناقض نسبية الواقع مع إطلاقية الدين، وبالتالي فإن محاولة حل هذا التناقض تسفر عن حركة إصلاح دينى تعود للأصول من وجهة نظر المصلحين، بحيث تقدم فهما جديدا لهذه الأصول، فى ضوء التغيرات الاجتماعية التى تدفع لهذا الإصلاح، فى حين يرفض التيار المحافظ العودة للأصول على

أساس أنها واضحة بالفعل من خلال أعمال التفسير الموروثة أو المنقولة.

وقد ظهر مع بداية النهضة الحديثة فى مصر تيار الإسلام السلفى الإصلاحى، الذى أسسه الشيخ محمد عبده، إلا أنه انتهى على يد مريده وتلميذه رشيد رضا إلى اتباعية سلفية محافظة كانت أحد مصادر حركة الإخوان المسلمين السلفية.. وتلجأ كل القوى السياسية بما فيها العلمانية إلى - النصوص الدينية فى محاولة منها لاكتساب الشرعية والجماهيرية.

فقد كان تأسيس الأيديولوجية الناصرية بإعلان الميثاق الوطنى مشفوعا بالنصوص الدينية، كما سعت نفس السلطة إلى المؤسسة الدينية وغيرها من الجماعات على أثر هزيمة ٦٧ من أجل التماسك الاجتماعى وضمان استمرار تأييد السلطة، تأسيسا فى نفس الوقت للدولة الدينية وتخطيطا للعلمانية المحدودة التى سادت فى الفترة من دستور ٢٣ إلى ١٩٥٢، وعلى نفس المنهج لجأ السادات لتبرير انقلابه على الناصرية إلى النصوص الدينية جذبا للجماهير من خلال حسنها الدينى بمهاجمة السوفيت الملحدين، حلفاء النظام الناصرى، وأخذ اليسار المتمركس يدافع عن نفسه بإثبات اشتراكية الإسلام وتقدميته، ففقد مبرر وجوده لدى الجماهير، فما دام الإسلام قد تحول من دين إلى نظام اجتماعى اقتصادى، ومادام صالحا لكل زمان ومكان حتى

للاشتراكية !، فلماذا يتم استيراد الأفكار ؟ ولم لا يعلن هذا اليسار إسلاميته، وكيف عن التمسح بالغرب ؟

فى الحقيقة أن الإسلام كدين يعبر عن مطلق دينى منفصل عن الزمان والمكان النسبيين، وسيجد فيه كل طرف مع شئ من التأويل المتعسف لنصوص حمالة أوجه بطبيعتها ما يبرر به قضايا النسبية بطبيعتها، لارتباطها بالواقع النسبى. ففي مجلة صوت الأزهر التى تصدرها الجماعة الإسلامية ورد "فإذا رست السفينة شرقا كانت الاشتراكية من الإسلام بل هى الإسلام . وإذا رست السفينة غربا كانت الديمقراطية من الإسلام .. والديمقراطية هى الشورى !! فبعدا وسحقا "إن هى إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان" (٢).

وهذا الموقف يحمل نفيا للتشابه والربط بين الإسلام، وإياها من الأنظمة المعاصرة، وهو جدير بالاحترام لعدم وجود علاقة بين التراث الإسلامى والأنظمة المعاصرة حتى ولو وجد تشابه ظاهرى بينهما، لأن هذا التراث كان وليد ظروف اجتماعية وثقافية مختلفة تماما عما هو سائد الآن من ظروف،، إلا أنه يدعى فى نفس الوقت نظريا بالطبع أن الإسلام يمكن أن يكون بديلا خالدا لأيا منها، وهو على المستوى العملى لن يستطيع الخروج عن ما تفرضه الضرورة المعاصرة من علاقات ومفاهيم وقيم فى عالم أصبح أكثر توحدا عن ذى قبل بل ويزداد توحدا باطراد.

وفى الحقيقة أن المؤمنين من دعاة العلمانية أكثر حرصا على الدين الإسلامى بإيقائه بعيدا عن السياسة من قوى الإسلام السياسى التى تسئ بعاطفية الدببة إلى الإسلام : فالأولون يفصلون بين المطلق الدينى والواقع المتغير، ليبقى بعيدا عن التشويه والاستخدام السياسى، والآخرين يمزجون بينهما مما يدفعهم إلى تشويهه عامدين بابتذاله فى عالم السياسة والصراعات الاجتماعية شأنهم فى ذلك شأن من يحاولون الربط بين الإسلام والعلم بأسلمة العلوم فيمزجون بين الإيمان الدينى المطلق بالمعرفة العلمية النسبية.

النخبوية والإطلاقية:

ينظر كل اتجاه سياسى يربط نفسه بمطلق ما مثل الدين على أنه يشكل عصبية مؤمنة تقف فى موقف الصراع مع عصب كافرة يوحدھا هذا الكفر.. يكتب سيد قطب "الإسلام.. هو الانخلاع من المجتمع الجاهلى وتصوراته وقيمه، وقيادته وسلطانه وشرائعه، والولاء لقيادة الدعوة الإسلامية والعصبية المؤمنة التى تريد أن تحقق الإسلام فى عالم الواقع"^(٤). ويصبح تكون هذه العصبية هو الشرط الأساسى لقيام المجتمع الإسلامى تلك العصبية التى تتميز بإخلاصها للعقيدة، وتحملها تكييف الجهاد... هكذا ويصرف النظر عن الصراعات الواقعية التى يروج بها المجتمع، فهى العصبية المتعالية على أى صراع، إلا

صراع الإيمان مع الكفر، وقد فقدت باسم هذا الصراع أى ارتباط بالمجتمع الجاهلى حيث انخلعت عنه، مستعلية عليه.

إن إعلان هذا التجرد من كل ما هو دنيوى ينفى فى طبيعته انحيازاً حقيقياً، لأحد أطراف الصراع الدنيوى.. فعندما تسعى العصبية المؤمنة لمنع المرأة من العمل وإلزامها بالخضوع للذكور من أفراد أسرتها وزوجها منذ الميلاد وإلى الموت، فإنها تتحاز لطرف ضد طرف فى صراع دنيوى، وعندما تسعى العصبية المؤمنة لاستمرار نظام اجتماعى، قائم على استغلال الإنسان للإنسان، فإنها بلا شك تتحاز لأحدهما ضد الآخر فى صراع دنيوى، وعندما تسعى العصبية المؤمنة لإقامة حكم الخلافة الإسلامية ضد إرادة من تسعى لأن يكونوا محكومين بها، فإنها تنخرس فى صراع دنيوى.

ولأن الصراع بين الإيمان والكفر لا يمكن أن يهدأ، ولا يمكن لمعسكريه أن يتهادنا ويتحاورا فى رأى سيد قطب، كان العنف هو وسيلة العصبية المؤمنة لخوض هذا الصراع، سواء كان هذا العنف مسلحاً بشكل صريح، أو بمجرد نفى حق الآخر فى الوجود..

ومن هنا فإنه لا فرق بين الاعتدال والتطرف، ما بين من يواجهون القوى الأخرى بأنهم الأيدي المتوضئة، ويهددون من يخالفهم بحدى الردة والحراية لو وصلوا إلى السلطة، وبين من يحملون السلاح ضد السلطة، وضد مخالفينهم فى الرأى. وهم

يضعون كل القوى السياسية في مازق دائم أسوأ من طلاقات الرصاص : فإما أن تعلن هذه القوى مخالفتها لمرجعية الإسلام السياسي، فتفقد جماهيريتها، ليكسبها الإسلام السياسي.. أو أن تلجأ للتبرير والتلفيق ما بين هذه المرجعية وبرامجها السياسية، لتفقد مبرر وجودها أمام الإسلام السياسي، ومن قبله الجماهير. ومن هذه الزاوية تحديدا تحقق قوى الإسلام السياسي قوتها بجناحيها المعتدل والمتطرف.

الإسلام السياسي والسلطوية:

يقوم الفكر السياسي الأسطوري - قومي أم ديني أم طوباوي - على الاستناد إلى سلطة مطلق ما تصبح لها وحدها المرجعية، وتصبح أي مخالفة لها خروجاً عن الدين والسلطة، مما يستوجب القمع.. وإيما كان هذا الفكر - معتدلاً أم متطرفاً، يميل يساراً أم يميناً - فإنه لا يخرج عن طابعه السلطوي والاستبدادي.. ويصبح الحديث عن حرية الرأي والعقيدة في ظل أي سلطة دينية، و أي سلطة تستند إلى مرجعية دينية، دعوة للخروج عن الدين، ومن ثم السلطة مما، يستوجب سحقها.

ولتأسيس السلطة المطلقة أيما كانت مرجعيتها، يتم الترويج لأسطورة "الفرد بطبيعته أناني حسود شهواني فتاك" (٥). ومن هنا يجب تربيته بالوعظ والقمع الموجهين من سلطة ما أكثر قدرة على فهم طبائع هذه الوحوش، ومن ثم تهذيبها، وبالتالي فهي خير من تروضهم. وبهذه الطريقة يتم عزل الفرد

عن المجتمع، وما تفرزه ظروف المجتمع من قيم، وما تجبره عليه من سلوك.. وهى أسطورة ينفىها تاريخ المجتمعات نفسه، الذى شهد تغيرات فى القيم والأخلاق السائدة فعلا على أرض الواقع، أو حتى المعلنة فى الضمير العام للمجتمع..

إلا أن الحقيقة التى يجب أن يعلمها الجميع أن الهدف الأخلاقى للإسلام السياسى هو هدف دعائى لا غير، فالهدف والغاية هى السلطة ؛ "فالحاكمة لا تتبع من أفضلية حكم الله، ولا من مضمون الشريعة يكتب شريف يونس" "فلا يكفى أن يتخذ البشر شرائع تشابه شريعة الله، أو حتى شريعة الله بنصها إذا نسبوها إلى أنفسهم، فالمهم هو السلطان الذى تركز عليه تلك التوجيهات والمناهج والأنظمة" (١).

ولكن السلطة تستند من الناحية التأسيسية والقانونية إلى مرجعية مطلقة - سواء كانت الله أو الشعب أو الطبقة - فإن هذا الاستناد محض شكلى وتبريزى لأن السلطة تمارس بأفراد وأجهزة ومؤسسات، وكل هذا يقوم على أساس الواقع الاجتماعى بكل ما فيه من تناقضات وصراعات ؛ ولذلك فلا بد أن تتحاز السلطة إلى أحد طرفى الصراع أو التناقض : فالسلطة البرجوازية - مثلا - حتى ولو مورست فى ظل أشد الدساتير ليبرالية هى سلطة تلك البرجوازية، وحامية مصالحها فى صراعها مع الطبقة العاملة.

إن ادعاء السلطة تعاليها على الصراعات والتناقضات التي يروج بها الواقع الاجتماعي هو تبرير أسطوري، إلا أننا لا يمكن فحسب أن نحاكمه بالمنطق العلمي بمعنى مدى اقترابه أو ابتعاده عن الواقع لنحكم عليه بالصحة أو الخطأ..

حيث أن هذا التبرير يشكل ضرورة موضوعية لتبرير شرعية السلطة (أي سلطة) رغم مخالفة هذا التبرير - سواء أكان الله أو الشعب أو المجتمع أو الأمة أو القومية أو الطبقة أو حتى العقل - لحقيقة المجتمعات البشرية، والتي لم تكن أبدا متجانسة في يوم ما، باستثناء المجتمعات المشاعية البدائية.. وحيث لم تكن موحدة إلا بفضل السلطة التي توحيدها.

فالسلطة (أي سلطة) هي بالتعريف : أداة للقهر الاجتماعي - والسلطة لا بد أن تستند لمطلق ما أيا كان اسمه لتبرر ما تمارسه من قهر.. إلا أن الله باعتباره مطلق الحركة الإسلامية هو أكثر فعالية في تبرير قهر من يتحدثون باسمه.

فالسلطة فضلا عن أنها تمارس فعليا عبر نخبة من البشر تدعى تمثيلها للمطلق أو تعبيرها عنه، إلا أنها تعبر دائما عن مصالح الطبقة الاجتماعية السائدة.. تلك السيادة النابعة من سيطرتها على قوى الإنتاج، ومن موقعها المتميز والأقوى في علاقات الإنتاج، ومن استحوذوا بها على الفائض الاجتماعي ؛ فهي - عمليا ونظريا - لا يمكن أن تعبر إلا عن الطرف الأقوى في العلاقات الاجتماعية، ومن هنا فهي لا يمكن أن

تكون حكما عادلا بين أطراف تلك العلاقات : فالنخب الحاكمة لا تتسلم السلطة الاجتماعية إلا لكي تعبر وبكل وضوح عن مصالح الطبقة الاجتماعية الأقوى، وفي حالة عدم وجود تلك الطبقة تتحول هي نفسها لطبقة متميزة وقوية وسائدة.

المصادر

- (١) شريف يونس: "سيد قطب" مصدر سابق ص ٢٣١.
- (٢) د. محمد مورو: "طارق البشرى" مصدر سابق ص ١٣.
- (٣) مجلة صوت الأزهر ص ٣٤
- (٣) سيد قطب: "فى ظلال القرآن" مصدر سابق مجلد ٧، ص ٣.
- (٤) عادل حسين: "الإسلام دين حضارة" مصدر سابق، ص ٧.
- (٦) شريف يونس: "سيد قطب" مصدر سابق ص ٢٠٦.

9- التقديمية والمحافظة

تستند العقلية المحافظة - وهي أساس الحركة الإسلامية - على ما يعرف بالعقلية النقليّة التي تضيف صفات القداسة، ومن ثم الثبات، على مجموعات محددة من العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية الموروثة، وكذلك - وهو الأهم - فإن ما تراه لإصلاح المجتمع (أى مجتمع) هو الانطلاق من سلطويتها، من خلال العودة لمدونة قوانين محددة تم تجاوزها، أو فرض مجموعة أخرى من القوانين تحافظ على ما تراه صحيحاً من العادات والتقاليد والأعراف والقيم.. ولذلك فإنه ليس من الصحيح وصف بعض أو كل تيارات الحركة الإسلامية بالثورية.. فالثورية مفهوم إيجابي يعنى السعى لتغيير جذري للمجتمع، نحو درجة أعلى من التقدم الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والثقافى والعلمى والفكرى، وهى تعنى ضمناً تحدى الشرعية التى تستند عليها القوانين وبنية المجتمع كلها، وهى تعنى محاولة تغيير القوانين المعيقة للتقدم، وترسيخ قوانين أخرى أكثر تقدماً.. بمعنى كفالتها لدرجة أعلى من الحرية والديمقراطية والكفاءة الاقتصادية والعقلانية والعدالة الاجتماعية والمساواة.. وهو الأمر الذى لا يتوافر فى أى من جماعات الإسلام السياسى.

فالمحافظة هي امتداد للنظرة المثالية السابق مناقشتها،
والتي ترى تغيرات المجتمع، كانعكاس لتغيرات القوانين
وأشكال الوعي الاجتماعي عموماً، وليس العكس كما ترى
النظرة المادية، والتي ترى أن التغيرات التي تحدث في الواقع
الاجتماعي تفرض انعكاساً لها في صورة قوانين وأخلاق
وغيرها تعبر عن مصالح معينة ومحددة وعن علاقات اجتماعية
بين البشر الذين يكونون بتفاعلهم المجتمع المعنى.

فالعقلية المحافظة تضيف قوة سحرية على القوانين،
حيث تزعم أن هذه القوانين في حد ذاتها قادرة على القضاء
على ما يعاينيه المجتمع من متاعب، بل ووضعه على طريق
الازدهار ؛ ولذا أتعجب من الذين يطالبون الإسلاميين بوضع
برنامج سياسي، مع أن برنامجهم الوحيد واضح ومحدد،
"فالإسلام هو الحل" يعنى التطبيق الحرفي لمبادئ وقواعد
الشريعة الإسلامية وفق الفقه السني السائد، ومد هذه المبادئ
لتشمل كل مجالات الحياة في المجتمع الإسلامي بكل ما يترتب
على ذلك من آثار.. ولا شأن لهم بالمسائل الأخرى، حيث لن
يختلفوا عما هو سائد ويتوافق مع متطلبات الحياة المعاصرة.

طابع التغيير الإسلامى:

إن الطابع اللائورى يتضح في كل حركات الإسلام
السياسى - حتى أكثرها جذرية وتطرفاً - من معرفة ما تبغى
هذه الحركات تغييره في المجتمع، فهي لن تمس علاقات الإنتاج

السائدة من قريب أو بعيد، فستظل علاقة الإنتاج الأساسية التى تميز المجتمع الرأسمالى هى انتزاع فائض القيمة من العمال المأجورين الذين لا يملكون سوى قوة عملهم لصالح الرأسماليين ملاك وسائل الإنتاج.. فلا توجد حركة إسلامية تهدف لتغيير هذه العلاقة من جذورها، حتى ولو كانت تسعى بكل الوسائل - بما فيها العنف - لقلب السلطة والنظام، وإرساء سلطتها الاستبدادية الطابع. والغريب أن البعض يقرن بين العنف والثورية مقارنة تلامزم، وهى رؤية قاصرة لدور العنف فى التاريخ، وإلا اعتبرنا أى عنف هو عمل ثورى، حتى ولو كان من أجل المحافظة على الأوضاع القائمة أو العودة لأوضاع متخلفة. هذا بصرف النظر عن الجوانب السلبية لممارسة العنف على العملية الثورية نفسها، وهو ما لا يتسع المجال لمناقشته الآن.

يكتب صلاح أبو إسماعيل بالنسبة للحدود لا مجال لها فى تشريعنا. وبالنسبة للتعزيز، فقانون العقوبات يصلح أن يكون قانونا للتعزيز إذا أضيفت إليه الحدود، وبالنسبة للمعاملات المالية إذا ما حذفنا الربويات وإذا عدلنا بعض أحكام التأمين فإننا قد نقرب من الشريعة الإسلامية.. وبالنسبة للمرافعات. إذا اشترطنا الأهلية الشرعية فى القاضى، وكذلك فى الشهود. وإذا استحدثنا نيابة أمن الدين أو نظام الحسبة فوكلناها إلى جهاز خاص. فإن مرافعتنا تكون إسلامية" (١).

وهكذا يتضح جوهر البرنامج الإسلامى الذى لا يعنى تغييراً جذرياً فى البنية الاجتماعية كما يتصور البعض الذين يصفون الثورة على الجماعات الإسلامية لموقفها المعارض للدولة، وإنما هو برنامج تشريعى محدود لن يمس جوهر البنية الاجتماعية.

ما يهم الجماعات الإسلامية من تغييرات فى المجتمع يتم على مستوى سلوكيات الأفراد الأخلاقية، فهكذا يبشّر الإسلاميون الإيرانيون بطبيعة المجتمع الذى يسعون إليه، بعد انتصار ثورتهم "على جميع الإيرانيين اليوم أن يخضعوا للقوانين التى تحرم الخمر والمخدرات، وبيع منتجات منع الحمل، والشذوذ الجنسى، وأن يأخذوا بعين الاعتبار النداءات الرسمية التى تطلب من النساء الموظفات أن يرتدين الثياب طبقاً للتقاليد الاجتماعية"^(٢). فهم لا يسعون للمساس بالطبقات السائدة ولا تحرير الطبقات المسودة، وإنما يقتصرون فحسب على إزاحة النخب الحاكمة، وما تجوز عليه من امتيازات، ليحلوا محلهم "فالنظام الاقتصادى الذى يصبون إليه لا يرتكز على قوانين السوق والمزاحمة، ولا إلى التخطيط ورقابة الأنشطة الاقتصادية من قبل الدولة - وإنما إلى الأخلاق : أخلاقية فى الدوافع وأخلاقية فى المبادلات"^(٣). ولما كانوا هم فقط سدنة الأخلاق، وذلك من وجهة نظرهم، فإنهم يطرحون أنفسهم كبديل لكل الأنظمة والنخب الحاكمة، ليس فى البلاد الإسلامية فحسب،

بل وفي العالم أجمع.. وكان العالم لا يعاني فحسب إلا من تلك المظاهر السلوكية التي تؤذى مشاعرهم الدينية، والتي لا تتأذى من المجاعات والحروب وتلوث البيئة وازدياد معدلات الاستغلال والبطالة وإهدار الموارد وتقييد الحريات وانتهاكات حقوق الإنسان.. كل تلك المظاهر التي تجد جذورها في الطبيعة الاستغلالية لعلاقات الإنتاج في طبيعة المجتمع الرأسمالي نفسه. ولا ينبغي أن يخدعنا هذا الحديث عن أخلاقية الدولة - التي تسعى لإقامتها الجماعات الإسلامية المختلفة - فما هذا سوى تأسيس شرعى للدولة - يخفى حقيقة المصالح التي تعبر هذه الجماعات عنها، فالفرق التي أنقسم إليها المسلمون بدأت أصلا على شكل أحزاب سياسية تتصارع على السلطة والحكم، فالمذاهب الأساسية الثلاثة لم تنقسم حول العقيدة، وإنما انقسمت حول من الجدير بحكم المسلمين فنشأت الشيعة والسنة والخوارج، وفي العصر الحديث أصبح الدين هو الأداة الأكثر يسرا التي استغلتها القوى السياسية المختلفة لتبرير شرعيتها ولابتزاز الجماهير.

إن جوهر التغيير الذى تسعى إليه الجماعات الإسلامية هو إرساء سلطة وصاية دائمة على البشر باسم الحاكمية، والتي تعنى - ببساطة - حرمان البشر من تحديد الطرق التي يعيشون بها.. ومؤدى ذلك - ببساطة - بالنسبة للفرد "تجريد من كل قيمه الذاتية عدا ما يكسبه من انتمائه لمجتمع مسلم قائم، أو

ينتظر قيامه، بجهد فعال يبذله، أى : تخصيص ذاته بالكامل لعقيدة الحاكمية، وبمعنى آخر : فإن الإنسان بوصفه كذلك - ومن حيث هو صاحب إرادة مستقلة - هو عند سيد قطب "حيوان يجب ترويضه"^(٤). ومن هنا يتضح لنا الطابع السلطوى الاستبدادى لكل حركات الإسلام السياسى، حتى ولو ادعت الديمقراطية والشورى، فحقوق الفرد فى المجتمع المسلم مرهونة بقبوله الحاكمية، فمصدر السلطة فى المجتمع الإسلامى ليس الجماهير أو الشعب، وإنما هو النص المقدس، والقائمون على تفسيره وتطبيقه.

ويكتب د. محى الدين عبد الحليم "بينما فى الإسلام لا يكون رأى الأغلبية ملزماً إلا إذا كان مستنداً إلى كتاب الله وسنة رسوله، ويرى الحاكم أو أولى الأمر أنه يتفق مع المصلحة العامة أما إذا كان رأى الأغلبية يتعارض مع الكتاب والسنة أو يتعارض مع المصلحة العامة فإن هذا الرأى ليس ملزماً لرئيس الدولة ولا لغيره"^(٥) وهم بالرغم من ذلك يتحدثون عن الحريات وحقوق الإنسان فى النظام الإسلامى المنسوب للإسلام، ورأى الأغلبية لا قيمة له إذا تعارض مع القرآن والسنة، فمن هو الذى يحدد إذن إن كان يختلف أم لا، الحكام والفقهاء بالطبع، فإن اختلفوا فى التفسير لاختلاف الرؤى والمصالح فيما بينهم والأمر كما نرى أمر دين لا دنيا، فأنهم سيشرعون أسلحة التكفير والعنف فى مواجهة بعضهم، ويتصارعون مستخدمين حرب

النصوص والنصوص المضادة، والتفسيرات المتضاربة، ألم تكن الفرق السياسية عبر التاريخ الإسلامى تضع من الأحاديث النبوية ما يؤكد وجه نظرها وذلك فى حرب دعايتها لاكتساب الجماهير المخدوعة والمغلوبة على أمرها إلى صفها.

ومن هنا فإن د. محمد مورو يكتب "لقد حرص الاستعمار ومدرسته على تغيير الأنماط التشريعية المتعامل بها فى البلاد المستعمرة.. وهكذا فقد حدد الاستعمار هدفه فى ضرورة إقصاء الشريعة الإسلامية واستبدال قوانينه بها" (١). وكان الأمة أو الشعب هنا مخيرة بين سلطتين، : أما سلطة الاستعمار وتابعة. أو سلطة النص والقائمين عليه. أما الشعب - نفسه بكل طبقاته - ففقد الأهلية، ولا تحق له السلطة، ولا يحق له تشريع القوانين التى تنظم شئونه وتحمى مصالحه.. حيث يسلم تلك الحقوق للنخبة التى تتولى تفسير وتطبيق النص.

الحركة الإسلامية والاقتصاد:

تتعلق الحركة الإسلامية وأى أصولية دينية فى علاقاتها بالمجتمع من وجهة نظر أخلاقية لا ترى فى المجتمع (أى مجتمع) إلا مجموعة من الأفراد - بعضهم خير وبعضهم شرير، والبعض بين بين - وهى بالتالى تتعامى عما ينقسم إليه أى مجتمع قائم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج إلى طبقات متصارعة بحكم اختلاف مصالحها، وبحكم موقفها من الملكية، وهى تقترض وحدة هذه الطبقات ووحدة مصالحها، التى يفهمها

الإسلاميون وحدهم.. وهذا الافتراض لا يعنى جهلا بحقيقة الفوارق الاجتماعية والاقتصادية داخل المجتمع الطبقي، وإنما يعنى انحيازا ساقرا أو خفيا لصالح الطبقات السائدة والقاهرة بسبب تملكها أو سيطرتها على وسائل الإنتاج.

ففى المجتمع الرأسمالى ينقسم المجتمع - حسب الملكية - إلى رأسماليين من مصلحتهم تخفيض الأجور وزيادة ساعات العمل ورفع أسعار السلع المنتجة ؛ لزيادة أرباحهم الناتجة عن استغلال العمال، الذين من مصلحتهم رفع الأجور وتخفيض ساعات العمل وتخفيض أسعار السلع المباعة لهم ؛ وذلك لزيادة نصيبهم فى القيمة المنتجة. ومن هنا يتم صراع بين الاثنين على أساس اختلاف المصالح، ويسعى العمال إما لتحسين شروط الاستغلال داخل نفس المجتمع الرأسمالى بزيادة نصيبهم فى الثروة المنتجة، أو من أجل قلب علاقة الإنتاج الرأسمالية، لإقامة علاقة أخرى تعنى تحررهم من عبودية العمل المأجور.

والجماعات الإسلامية لا تستهدف استبدال علاقات الإنتاجية الرأسمالية بأية علاقات أخرى، وإنما تعمل فى أفضل الأحوال على تحسين نسبي لشروط الاستغلال الرأسمالى، مع استمرار هذا الاستغلال.. وهكذا يقول أحدهم : "وَجَدِيرُ بِالذِّكْرِ أَنْ نُشِيرَ إِلَى أَنَّ عِلَاجَ الْفَقْرِ فِي الْإِسْلَامِ لَا يَنْصَرِفُ فَقْطَ إِلَى الزَّكَاةِ، بَلْ يَرْجِعُ أَساساً إِلَى الْعَمَلِ، وَنَفَقَاتِ الْمَوْسِرِينَ مِنَ الْأَقَارِبِ وَالصَّدَقَاتِ الْمُسْتَحِبَّةِ وَغَيْرِهَا" (٧) ، فهذه الدعوى

المعسولة بوحدة المصالح. والتعامى عن التناقضات الواقعية، لا تهدف سوى إلى الإبقاء على النظام الاجتماعي القائم، لصالح أصحاب المصلحة في تخليده، على حساب من فى مصلحتهم قلبه رأسا على عقب.

واستمرارا للتعامى عما يعتل فى قلب المجتمع من صراعات، يستمر المؤلف قائلا "... فإن الشريعة الإسلامية تأمر بممارسة النشاطات النافعة وتصفها بأنها "حلال" وتنتهى عن تلك التى توصف بأنها "حرام" فإن الفكر الاقتصادى الإسلامى ينظم النشاطات الإنسانية فى مجالات الإنتاج والتنمية والتوزيع مسترشدا بقاعدة الحلال والحرام"^(٤). ومادامت القاعدة الفقهية لا تحرم العمل المأجور فإن تمرد العمال على عبوديتهم المأجورة يكون مخالفا لقواعد الشريعة، يستوجب التكفير والقمع ومآدام فائض القيمة حلالا شرعا، فإن رفضه هو تحريم لما أحل الله.

وبهذه الطريقة القانونية المحافظة تتجمد التناقضات الداخلية فى المجتمع الإسلامى، ومن ثم يتوقف عن التطور الذى لا يمكن أن يتم إلا بحسم هذه التناقضات من جذورها.

وإذا كان يتم التعامى عن الصراعات الطبقيّة داخل الأمة الإسلامية.. فإنه يتم وصف الصراع بين الشعوب الضعيفة والمتخلفة ومنها شعوبنا - وبين القوى الإمبريالية على أنه صراع بين الخير الإسلامى والشر الكافر، وبذلك "شاع استخدام عبارات مثل "الاستكبار" فكما تفهم الصهيونية على أنها مؤامرة

يهودية عالمية ضد الإسلام وليست حركة استعمارية استيطانية
تلبى مصالح قطاعات من الرأسمالية العالمية، ويفهم الاستعمار
الحديث على أنه مؤامرة صليبية موجهة ضد المسلمين، وليس
على أنه نابع من نزوع الرأسمال الدائم للتوسع خارج حدوده
القومية، من أجل الأسواق للمنتجات، ومصادر المواد الخام
والأيدي العاملة الرخيصة، وفرص الاستثمار الأفضل، من أجل
الغاية الوحيدة لأي رأسمال أيا كان دينه وأيا كانت قوميته، إلا
وهو: الربح، ولا شيء غير الربح.

وبدلاً من هذا الفهم العلمى فإنهم يفهمون الاستعمار
على أنه نزوع قوى الشر والكفر الخارجين فى حملتهم الصليبية
للسيطرة علينا باعتبارنا نمثل قوى الخير والإيمان.. ويعجز هذا
الفهم الصبغاني عن تفسير الحروب بين الدول الاستعمارية
العالمية، وعن تفسير محاولة ألمانيا المسيحية السيطرة على
أوروبا المسيحية، ولا محاولة اليابان البوذية السيطرة على شرق
آسيا البوذي، وهى المحاولات التى أدت للحرب العالمية الثانية.
الحركة الإسلامية وقوانين الإصلاح وقوانين الإفساد:

تتعلق الحركة الإسلامية فى حملتها الدعائية من أن ما
أصابنا من تدهور عام هو نتيجة التخلّى عن الشريعة الإسلامية،
وأن حل أزمة التدهور هو الرجوع لأحكام الشريعة الغراء..
وهى تتلخص فيما يتعلق بالقانون العام فى إقامة سلطة الخلافة
الإسلامية التى تتركز فى يدها كل السلطات، والمشروطة

بالشورى غير الملزمة من اهل الحل والعقد، ثم تطبيق الحدود العقابية الواردة فى القرآن والسنة وهى "حدود الزنا والسرقة والحراية والقذف والردة والقصاص وشرب الخمر" وأما ملدون ذلك من جرائم فللحاكم التعزير، الذى هو إعطاء الحرية للحاكم فى توقيع ما يرى من عقوبات.. وفيما يتعلق بالقانون الخاص فإنه لن تحدث تغيرات ضخمة، إذ سوف تلغى الفوائد على القروض والديون.. وسوف توجه سياسة الحكم بما يتفق والقواعد السلوكية الإسلامية المرتبطة أساسا بالاحتشام ومنع الخمور والمخدرات والاختلاط بين الجنسين.

إن منهج الجماعات الإسلامية يفترض أن تمسك الناس بالأخلاق القويمة سيخلق مجتمعا سعيدا، بدون تغيير جذرى لظروفهم الواقعية، وهذا هو المحال نفسه، ولو حتى افترضنا حدوثه على سبيل الجدل، فأى أخلاق هى التى نريد للناس أن يتمسكوا بها.. هل هى الأخلاق التى تسمح لبعض الناس أن يتمتعوا بالحياة على حساب غيرهم، والذين لا يكدهون سوى لكى يستمتع هؤلاء؟! هل نستطيع أن ندعى أن كلا الطرفين يتمسكان بنفس الأخلاق والقيم؟! وهل نستطيع الادعاء بأن مثل هذا المجتمع قائم على أخلاق راقية؟! فأى أخلاق نريد : أخلاق الطمع والجشع والبخل والسرقة وخيانة الأمانة التى تفرزها الملكية الخاصة، أم أخلاق الجبن والنفاق والخنوع والسلبية والكذب التى يفرزها القهر؟!

لابد أن نتساءل : هل أزمة مجتمعنا هي أزمة أخلاق
كى نواجهها بالقوانين والوعظ الأخلاقى والتربية الدينية، أم أن
ما نلاحظه جميعا من مظاهر عفنة هي أخلاق مجتمع مازوم،
هي مظاهر طبيعية لبنية اجتماعية مختلة، وهي لا تظهر فحسب
عند النخبة الحاكمة، بل إنها مستفحلة إلى حد مخيف بين شتى
النخب، وشتى التيارات، وشتى شرائح المجتمع، رغم الضجيج
الذى لا ينقطع للوعظ والإرشاد، ورغم السيل الجارف للدعوة
الإسلامية وغير الإسلامية، والتى لا تؤثر فى العمليات الواقعية
التي تجرى داخل المجتمع المريض، بل إنها تطول من يتولون
هذا الوعظ وتلك الدعوة، ليس لشر فيهم أو نفاق، وإنما لأنهم
أعجز من أن يتحرروا من الواقع الذى هم فيه يعيشون !؟

ومن هنا يتضح لنا منهجان أساسيان:

الأول: يفترض أن الناس أطفال فطروا على الشر، يجب أن
نعظمهم، فإن لم يستجيبوا للوعظ، فيبقى علينا أن نردعهم
بالقوانين الإلهية وغير الإلهية الصارمة، والجاهزة سلفا.
وهو منهج يفترض أيضا أن البشر مجرد أفراد مستقلين
تماما عن وجودهم الاجتماعى، عن علاقاتهم الاجتماعية
الواقعية، وبالتالي فهم أحرار فى قبول الوعظ أو رفضه،
وفى طاعة القوانين أو عصيانها، وهو يفترض - أخيرا
- أن القوانين أيضا لها استقلالها عن الوجود الاجتماعى
والعمليات التي تشكل جوهره، وأنها أيضا تسبق هذا

الوجود وتخلقه، وتنظم علاقاته، فى حين أن القانون هو تحويل وتقنين العلاقات الواقعية إلى نصوص تشريعية منظمة.. هذا هو منطق الحركة الإسلامية.

والثانى: يفترض أن البشر ليسوا بأطفال فطروا على خير أو شر، وإنما هم أبناء ظروفهم الاجتماعية، فهى التى تربيهم وتردعهم وتعظمهم، وتخلقهم صالحين للتكيف معها، ومن لا يستطيع التكيف فإن مصيره هو الانقراض والانسحاق والكبت، تحت عجلة الواقع الذى لا يرحم.. حتى مضمون الوعظ ونصوص القانون تخلقها الظروف الاجتماعية، فهما ثمرتان لها، وليستا بأى حال جذورا لها.

فالقانون لا يعنى شيئاً إذا كان للبعض القدرة على النفاذ من ثغراته، والاستفادة من إمكانياته، بما لهم من نفوذ ينبع من قدراتهم الاقتصادية والاجتماعية.. فالقانون يمنح كل المواطنين الحق فى التقاضى، إلا أن من يملك المال هو وحده القادر على شراء أكفأ المحامين ليمنثوه أمام القضاء، والقانون يمنح الجميع حق الترشيح للمناصب العامة، إلا أن هذا الحق لا يمارسه إلا من يستطيع تمويل حملته الانتخابية... وهكذا.

والقانون لا يعنى شيئاً مادام لا يستند إلى لقواعد العدالة، فحينئذ لن يستحق الاحترام الواجب، مثل قانون يمنح البعض الحق فى الدعوة لآرائهم ومعتقداتهم، ويجرم بل ويعاقب أصحاب الآراء والمعتقدات المخالفة، ومثل أى قوانين تميز بين

البشر بسبب معتقداتهم وآرائهم، فمثل هذه القوانين لا تستحق الاحترام، لفقدانها شرط العدالة الحقيقية.

ومهما قست القوانين وتميزت الجهات التي تراقب احترامها بالصرامة والدقة مع وجود أبالسة الواقع الحقيقيين (الملكية الخاصة والقهر) فلن يرتدع البشر، وستظل دائماً لديهم القدرة على التمرد والتحايل والتملص : فقد كانت كل الشرائع القديمة ما قبل العصر الحديث تتميز بعقوبات غاية في القسوة - مثل : الصلب، السحل، الخونقة، التوسيط، قطع الأطراف، الجلد، الحرق- وبالرغم من ذلك لم تخف الجريمة، طالما ظلت البنية الاجتماعية تهيب الظروف للجريمة.

ومن يظنون أن تطبيق الشريعة الإسلامية كفيل بوجود مجتمع بلا جريمة، وبلا شرور، لا شك حالمون، فقد استمر تطبيق الشريعة الإسلامية في الشقين الجنائي والمدني حتى أواسط القرن الماضي في مصر، ولكن كتب التاريخ تكشف أنه ما اختفت يوماً ما الجريمة والشر والخطايا في المجتمع المصري في أي عصر من العصور.

وبالرغم من تطبيق الشريعة الإسلامية، لم تخف ثورات العبيد والفلاحين وفقراء المدن المطالبة بالعدل الاجتماعي، بالرغم من جباية الزكاء، وتوزيعها على الفقراء، وبرغم فك الرقبة الذي تحض عليهم الشريعة، إلا أن أسواق النخاسة لم

تغلق إلا فى النصف الثانى من القرن الماضى بفضل التحديث
الرأسمالى الآتى من الغرب.

وفى السعودية نفسها - النموذج المحتذى من قبل
الحركة الإسلامية - تطبق الشريعة الإسلامية، وبالرغم من
الحجاب الشديد، إلا أنه تحدث بها أشد درجات الانحلال
والشنوذة، مما لا يوجد فى العواصم الغربية الكبرى نفسها.

إلا أنها تتم فى السعودية سرا وبعيدا عن العيون، ولم
يردع رجم الزناة ولا جلدهم أحدا فبرغم الشريعة يذكر
المصريون بكل الأسى قصة الطبيب المصرى الذى عوقب
بالجلد كحد لجريمة القذف عندما تصدى بالشكوى من ناظر
المدرسة السعودى، الذى اعتدى جنسيا على ابنه الذى لم يتجاوز
السابعة من عمره، وهكذا لم يأت تطبيق الشريعة بالعدل للطبيب
وابنه، وإن كان أضاف إلى الظلم الذى وقع عليهما ظلما آخر ؛
ذلك لأن من طبق الشريعة هو إنسان نسبى له أهواؤه وفهمه
المحدود، وهو أمر ممكن أن يحدث من أى قاض أيا كان القانون
الذى يطبقه، ومن ثم لا أهمية للقانون فى حد ذاته، وإنما البنية
الاجتماعية نفسها التى يجد فيها الإنسان نفسه.

يرى البعض أنهم بقانون ما يستطيعون خلق مجتمع
أخلاقي، وهذا وهم كبير إذ أنهم يضعون العربية أمام الحصان ؛
فالمجتمع أو بالأقرب "البنية الاجتماعية الاقتصادية" هى التى تحدد
القانون الذى يحكم المجتمع، ومن ثم فالقانون متغير طالما أن

هذه البنية متغيرة هي أيضا والقانون شئ مختلف عن الأخلاق،
والتي هي أيضا تتميز بالتغير وقد يقنن القانون أوضاعا تتنافى
مع الأخلاق والضمير الإنساني الراقى.

والقانون فى النهاية - مهما كان عادلا وحازما ودقيقا -
محكوم بالنظام الاجتماعى الاقتصادى الذى يفرزه، ليعبر عن
مصلحة الطبقة السائدة، تلك الطبقة المالكة والحاكمة تستطيع
وهى تطبقه أن تطوعه لمصالحها، إذا تعارض مع هذه
المصالح، وقصص الخليفة هارون الرشيد وقاضى القضاة فى
عصره أبى يوسف مما تتدر بها كتب التاريخ مثال صارخ على
ذلك، من هذه القصص - على سبيل المثال - أن هارون رغب
فى معاشرة جارية كانت لأبيه الذى سبق أن دخل بها، وهو
الأمر المحرم دينيا حتى لو آلت إليه بالميراث، إلا أن القاضى
أبا يوسف تلمذ الإمام أبى حنيفة أفتى له بجواز الدخول عليها
مستخرجا هذا من نصوص من القرآن والسنة (٩)، فالطبقات
الأقوى اجتماعيا تستطيع أن تستخدم أى قانون وسيلة لتحقيق
مآربها وبالتالي سيصبح قانونا فضفاضاً ضعيفا ظالما.

والقانون لا يمكن أن يكون عادلا إلا من وجهة نظر
الطبقة التى يحمى مصالحها، فقانون يقر بالعبودية هو عادل من
وجهة نظر ملاك العبيد، وظالم من وجهة نظر العبيد، ولن يوجد
هذا القانون الذى يرضى كلا من السادة والعبيد، إلا إذا انتزعنا
من العبيد حاجاتهم الإنسانية للحرية والكرامة.

ومن هنا فإننا لا يمكن أن نتحدث عن قوانين مجردة ومطلقة، فوق الطبقات، وفوق ما تمارسه من علاقات اجتماعية، كما لا يمكننا الحديث عن أخلاق مجردة ومطلقة، مستقلة عن الوجود الاجتماعي الذي يفرزها.

مقارنة:

تقوم المجتمعات الإقطاعية بشكل عام سواء في شكلها الأوروبي أو الآسيوي - على انقسام المجتمع إلى طبقة حاكمة وسائدة من النبلاء، الذين لا تعرف لهم من مهنة سوى الحرب، فهي سبب وجودهم ومبرره، والمتحالفين مع رجال الدين، الذين يبررون خضوع المحكومين لهم، وتصبح أحد أهم مهامهم ضمان هذا الخضوع، وكلتا الطبقتين تعلنان طبقات المنتجين من فلاحين وحرفيين ورعاة، هم صانعو الثروة المادية لهذا المجتمع، إلا أنهم خاضعين بالرغم من ذلك لأوضاع العبودية الكاملة أو شبه العبودية أو التبعية التامة للطبقة الحاكمة، والمنفصلة تماما عن تحكمهم.

وتتلخص علاقة الإنتاج في هذه المجتمعات في انتزاع الطبقة الحاكمة للفائض الاجتماعي من المنتجين في شكل ريع عيني ونقدي، أو خراج، أو جزية، وفي شكل واجبات وخدمات يؤديها المنتجون للسلادة في شكل السخرة.. وكل هذا في مقابل أن توفر لهم الطبقة الحاكمة "فرديا أو جماعيا" بما تملكه من قوة عسكرية الحماية من النبلاء الآخرين.. تلك الحماية المفروضة

بالغزو والحرب، بين أقسام الطبقة أو منافسيها الأجانب على السلطة، تلك الحروب بكل ما تعنيه من قتل ونهب وخراب واغتصاب واسترقاق للمهزوم.. هي مصدر سلطة هؤلاء ومبرر تميزهم.. والطريف أن هؤلاء (البلطجية) النبلاء - على تنويعاتهم - شكلوا كل الأرستقراطيات والسلالات الحاكمة، المقدسة وغير المقدسة، طوال التاريخ البشرى المكتوب ما قبل انتصار الرأسمالية النهائي في العصر الحديث، والذين ظلوا يتيهون فخرا واستعلاء بهذا الوضع المشروع قانونا، والمقبول أخلاقيا، لمجرد أن هذا الوضع فرضته الضرورة الاجتماعية في تلك العصور.. حتى انقلبت أوضاعهم بفقدانهم ضرورتهم الاجتماعية، فنزعت شرعيتهم قوانين أخرى، وأصبحوا في موضع الازدراء الاجتماعي.

وبمقارنة هؤلاء مع "البلطجية" من غير النبلاء، والخارجين عن القانون، والذين يمارسون نفس الفعل المبادئ، أي فرض الحماية على منتجي الثروة، بما يملكونه من أسلحة وقوة جسمانية، مقابل إتاوات وخدمات.. فإننا لن نجد فرقا واقعيا، برغم الفرق الشاسع في الوضع الاجتماعي بين النبلاء وغير النبلاء من "البلطجية"، من حيث إن الآخرين مؤثمون قانونا، ومستهجنون أخلاقيا، حيث أن وضعهم غير مقبول من السلطة الاجتماعية، التي يشكل هؤلاء تهديدا لمبرر وجودها ذاته.

وهكذا نجد أن القانون يضع قسما من نفس النوعية من المجرمين حسنى الحظ لكونهم المنتصرين فحسب فى حرب الصراع على السلطة، فى أعلى السلم الاجتماعى، فى حين يضع القسم الثانى من نفس النوعية سيئة الحظ فى أسفل السلم الاجتماعى واضعا على رقابهم سيف القسم الأول، الذى يستمتع وحده بأسمى آيات التقدير والتمجيد، فى حين تلحق بالآخر لعنات التحقير والتنكيل.

وهكذا نعرف أن كلا من القانون والأخلاق فى الواقع الاجتماعى لا يخضعان ولا يعبران عن المثل العليا الإنسانية المجردة، التى لم يعرفها التاريخ البشرى المكتوب، إلا على صفحات الكتب، وفى عقول الحالمين بعالم الحق والخير والجمال، وإنما يعبران ويخضعان للضرورة الاجتماعية.

الليبرالية المحافظة

بدء التطور الرأسمالى فى مصر مبكرا بالنسبة للكثير من شعوب العالم الثالث، كما بدء التحول من نظام الاستبداد الشرقى إلى نظام أكثر حداثة يقترب من الديمقراطية البورجوازية فى أوروبا، وذلك على نحو مبكرا جدا بالنسبة للعديد من الشعوب الأوروبية نفسها، إلا أن الديمقراطية فى مصر كانت لا تعبر عن نمو رأسمالى طبيعى ولا عن بورجوازية قوية قادرة على قيادة التحولات الاجتماعية، مما أعطى ليبراليتها طابع المحافظة، فالقوى الليبرالية فى مصر وعبر التاريخ الحديث هى من الضعف بحيث اقتنعت بتعبيرها السياسى الكامل

والمستقل عن الحركات السياسية الأخرى ذات الطابع القومى.فها هو حزب الأحرار الدستوريين سليل حزب الأمة الليبرالى يرى فى الديمقراطية المطلوبة ديمقراطية نخب كبار الملاك والأعيان

"ومن بين القضايا الرئيسية التى أثارها الأحرار الدستوريين فى تلك الانتخابات عام ١٩٢٤ أن تحكم البلاد بقادتها لا بغوغائها"(١٠).

"أما أحمد لطفى السيد فيلسوف حزب الأمة وداعية الليبرالية الأكبر فقد قبل الاشتراك فى وزارة محمد محمود باشا عام ١٩٢٨ التى عطلت الدستور لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد وظل حزب الأحرار الدستوريين يشارك فى جميع الانقلابات الدستورية فى مصر حتى قيام ثورة يوليو ١٩٥٢"(١١).حتى حزب الوفد الذى ولد فى أتون ثورة شعبية وبرغم ليبراليته لم يسلم من المحافظة حيث "حاول بعض النواب الوفديين إلغاء القوانين المقيدة لحرية تنظيم الاجتماعات ورفع القيود على حرية الاجتماع ولكن سعد زغلول وقف ضد هذا الاتجاه لما قرره فيه من تطرف لا تسمح به الموازين السياسية القائمة"(١٢).

المصادر

- (١) الشيخ صلاح أبو إسماعيل - الشهادة - مصدر سابق - ص ٩٨.
- (٢) يرفند إبراهيم وأخرون: "إيران ١٩٠٠ - ١٩٨٠" مصدر سابق، ص ٥٠.
- (٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.
- (٤) شريف يونس: "سيد قطب" مصدر سابق ص ٥٠٧.
- (٥) د. محي الدين عبد الحليم - الرأي العام في الإسلام - مكتبة الخانجي - القاهرة - ط ١٩٨٢ - ص.
- (٦) د. محمد مورو - طارق البشري - مصدر سابق - ص ٢٠.
- (٧) د. عبد الهادي النجار "الإسلام والاقتصاد" مصدر سابق ص ١٨٣.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٦٨.
- (٩) د. إمام عبد الفتاح إمام - الطاغية - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - مارس ١٩٩٤ - العدد ١٨٣ - ص ٢٢٢ وما بعدها.
- (١٠) ماريوس كامل ديب - السياسة الحزبية في مصر - الوفد وخصومه ١٩١٩ - ١٩٣٩ - الطبعة العربية الأولى ١٩٨٧ - مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت لبنان - دار البيان للنشر والتوزيع - القاهرة - مصر - ص ١٣١.
- (١١) محمد السعيد إدريس - حزب الوفد والطبقة العاملة - مصدر سابق - ص ٩٩.
- (١٢) المصدر نفسه - ص ١٠٢.

خاتمة

أحب أن أشير في البدء أن هذا الكتاب لم يكن عملاً بحثياً يهدف إلى إثبات خرافية منهج القوى السياسية في مصر خاصة والعالم العربي عموماً في سبيل تأسيس حركة سياسية أخرى تستند للمنهج العلمي، وإن كان هذا من نتائج البحث الضمنية التي لاحظها القارئ، ولذلك لم أتعمد جمع مادة كافية لحصر الخطابات السياسية لتلك القوى، وهو ما يحتاج لجهد بحثي ضخم لا يتسع له حجم الكتاب وهدفه الأساسي المشار إليه في المقدمة. ولذلك فما تم جمعه من مادة كان بغرض تحليل الخطاب وعلى نحو سجالى من أجل توضيح خرافية المنهج الفكرى السائد عملياً. فكل مثل من الأمثلة المذكورة سنجد له ما لا حصر له من الأمثلة المشابهة، وعند كافة القوى السياسية والاجتماعية يستوى فى ذلك مفكرىها وكتابها ودعائىها ومحرضيها، كبارا كانوا أم صغارا. وسيكون سرد المزيد من الأمثلة هو مجرد تكرار سيكون مفيد لو كان الغرض من البحث تحرى مدى الخرافية لدى كل حركة سياسية أو اجتماعية.

فالهدف الأساسى هو المقارنة بين المنهجين العلمى والخرافى تطبيقاً على الخطابات السياسية للقوى السياسية

البلدان المتخلفة ومنتها مصر لهذه الأيديولوجيا لما حققته من نجاح ساحق في ثلث المعمورة، وليس تعبيراً عن انحياز حقيقي للطبقة العاملة كما تفترض الماركسية، وإن كان هذا لا يعنى عدم تأثيرهم القوى بالتراث الماركسى فى إنحيازاته الطبقيّة بشكل عام.

كان استيراد أو إنتاج أيديولوجيا ما على نحو نقلى يعنى النفى المطلق و النسبى لفئات الانتلجيسيا الأخرى التى وقع اختيارها على أو إنتاجها لأيديولوجيات مختلفة، ومن ثم كان الجمود هو طابع تلك الحركات السياسية النخبوية.

ولأن هذه الحركات انطلقت لتعبر عن ذات جماعية رافضة الذوات الجماعية الأخرى، فإنها وفى إطار خطابها الفكرى والسياسى استندت لرؤى رومانسية لنفسها باعتبارها تجسيد للذات الجماعية التى تمثلها، ولهذه الذات نفسها التى تتحدث باسمها، وقد بلغ الاندماج فى التمثيل حتى ذاب الممثل والممثل عنه فى كل واحد، فأختفى الواقع الاجتماعى من خشبه المسرح السياسى لتظهر لنا فحسب نخب الممثلين بصراعاتهم حول السلطة، ولأنهم أخفوا الواقع المتغير فقد ظهرت لهم الأشياء بلا تاريخ .

كانت تلك الانتلجيسيا ومازالت هى منتج ومستهلك النظريات، ومن ثم ظل وعيها بالعالم وعيا نظرياً ومثالياً وإن كان فى النهاية تعبير عن ضرورات واقعية حتى ولو كان

تعبيراً مشوهاً أو مقلوباً، وهو انعكاس للواقع الاجتماعي بصورة مختلفة بعضها يقترب من الفهم الصحيح وبعضها يبتعد عن الفهم الصحيح، ولأن هذا العقل المثالي يقدس النظرية، ويعتبرها الأسبق في الوجود عن الواقع، كونها خالقة الواقع، وكونها تشكل قواه المؤثرة، وكونها تسبق المعرفة بالواقع وفهمه، فإنه يعتمد الإيمان بالمطلق والتحدث باسمه، ومن ثم فلم تكن تلك الحركات تقدمية بما يكفي لتغييره جذرياً.

ليس الهدف من هذا الكتاب التقييم "القيمي" للحركات السياسية، وتحديد موقعها من الخطأ والصواب، وما عليها من سلبيات وما لها من إيجابيات، ويهدف مدحها وذمها، لتعارض هذا الهدف مع منهج البحث الذي يفسر الظواهر الاجتماعية بما هو كامن في الواقع الاجتماعي من ضرورات مادية مستقلة عن أي وعي أو إرادة، ومن ثم فلا مجال إلا لتقييم موضوعي من أجل فهم الظاهرة يجد جذورها في الواقع الاجتماعي وتغييراته. ربما ما دفع المرء لإنجاز مثل هذا العمل هو أننا أي سكان الأرض نعبر لحظة تاريخية فارقة قد تمتد لعشرات السنين، وهي لحظة لم تتكرر خلال التاريخ البشري إلا مرتين. فالبشر يبدو أنهم على شفى تحول في نفس درجة التحولات التي شهدوها بعد اكتشاف الزراعة التقليدية وتدجين الحيوانات، ثم بعد الثورة الصناعية، فما نحن بصدده الآن ثورة ثالثة في قوى الإنتاج لا بد وأن تتبعها ثورة في علاقات الإنتاج، وما يستتبع ذلك من تغيير

والاجتماعية المختلفة ،وهو ما تم توضيحه عبر الكتاب إلا أن ما يلفت النظر حقا هو ذلك التشابه الفكرى بين تلك القوى على اختلاف مواقفها السياسية والاجتماعية والثقافية ،وبرغم ما تعلنه من مناهج فكرية مختلفة.وهو ما يشير للجزر الاجتماعى/ الثقافى المشترك الذى تفرعت منه الحركات السياسية والاجتماعية فى مصر والعالم العربى وهو ما تم الإشارة إليه فى متن الكتاب ..

الجزر الاجتماعى لكل تلك الحركات هو الفئات المتعلمة تعليما حديثا، والتى تعمل بالعمل الذهنى عموما ،والمنفصلة عن الطبقات الأساسية فى المجتمع ،والمسماة بالانجليزى ،وحيث أن مجتمعاتنا لم تتبلور فيها الطبقات الاجتماعية بعد مما سمح لتلك الفئات بفرصة إدعاء تمثيل إحدى هذه الطبقات أو بعضها أو كلها والتحدث باسمها، ومن ثم ترفع أيديولوجية الهوية أيا كان نوعها قومية أو دينية أو ثقافية أو عنصرية أو طبقية،ذلك لأن المصلحة المؤكدة لتلك الفئات تتطابق مع ما تزعمه لنفسها من دور تاريخى فى قيادة من تتحدث باسمهم لحل مشاكلهم، وعلى رأسها الخروج من دائرة التخلف والتهميش، و الذى لن يكون إلا بدولة قوية على النسق الحديث ،يكونون هم عمادها الأساسى باعتبارهم الفئات الأكثر اتصالا بحكم تعليمهم الحديث بالحضارة الرأسمالية الحديثة، ومن ثم القادرين على إدارة أجهزة الدولة الحديثة.

وهم فى إطار هذا الدور وبحكم ما اكتسبوه من تعليم حديث، يبحثون عن أيديولوجيا تبرره، قد تستند للتراث الدينى رافضة تماما الحضارة الحديثة كما فى حالة التكفير والهجرة أو منتقية منها ما تراه متناسبا مع هذا التراث، ومتأثرة به فى نفوس الوقت كالإخوان المسلمين، وقد تستند على الحضارة الرأسمالية الحديثة منتقية منها ما يناسب تحقيق أهدافها كالحركات القومية المتأثرة بالحركات القومية الحديثة التى ظهرت فى أوربا فى إطار عملية توحيد السوق القومى كالحركة البعثية، وقد تربط تلك الحركات نفسها بالتراث الدينى و الثقافى المحلى مثل حركة مصر الفتاة أو تتبنى العلمانية كالوفد. وقد ينتقى بعضها الماركسية اللينينية التى هى نتاج عملية طويلة أدت لتحويل الماركسية إلى ما يشبه الديانة، والتى كانت وليدة ظروف اجتماعية مشابه للظروف الاجتماعية فى بلادنا من حيث التخلف وانقسام المجتمع لقطاعات متقدمة وقطاعات متخلفة .

فقد قاد البلاشفة فى روسيا المتخلفة العمال (القطاع المتقدم) إلى السلطة بفضل التأييد الفلاحى (القطاع المتخلف) فى مجتمع لم تتضح فيه الظروف الموضوعية للاشتراكية بعد. ولذلك فقد سقطت الثمرة فى يد البيروقراطية التى تشكلت فى النهاية من كتل الانتلجنسيا لتؤدى مهمة قيادة عملية التقدم والتطوير فى المجتمع السوفيتى بنجاح لاشك فيه حتى الستينيات من هذا القرن، وهو ما أدى لتبنى قطاعات من الانتلجنسيا فى

فى شكل التنظيم السياسى للمجتمع البشرى، والوعى الاجتماعى، و الذى سيكون مختلفا عن ما تحمله نخب الانتلجىنسيا الآن من أيديولوجيات، تنتمى للبنية والحضارة الرأسمالية، والتى يبدو أنها تذبل مفسحة الطريق لبنية و لحضارة أخرى تقوم على أساس نظام اجتماعى اقتصادى مختلف، وهو ما يفسر أزمة كل تلك الحركات السياسية المرتبطة بالبنية الرأسمالية من موقع القبول أو الرفض، حيث تستدعى تلك التغيرات السالف ذكرها نشوء حركات سياسية جديدة تعبر عن واقع اجتماعى مختلف. لا يمكن لنا نلمس ملامحها إلا على سبيل التخمين، ولذلك فلا محل للسؤال عن البديل أو ما العمل. وخصوصا أنني لست فى موقع يسمح لى بالإجابة ذاتيا أو موضوعيا.

لكن ما يمكن أن أتحدث عنه سيكون على سبيل التوقع والتمنى، و هو يتلخص فى أن التغيرات السالف ذكرها لابد وأن تؤدى إلى صراعات اجتماعية بين الطبقات والفئات الرجعية والطبقات والفئات التقدمية، وإذا كان على أن أحدد موقفى فسيكون الانحياز للتقدم وقواه، ومن ثم أرى ضرورة نشوء حركة سياسية أممية تناضل من أجل تحقيق أقصى درجة ممكنة من الحقوق الإنسانية بما يتجاوز ما نصت عليه إعلانات حقوق الإنسان العالمية المرتبطة بالبنية الرأسمالية، يكون هدفها التحسين المستمر لظروف الحياة الإنسانية لكل البشر على

الأرض وبصفتهم بشر لا غير. ولا شك أن نضالاً لا بد وأن يشتغل من أجل تسخير العلم والتكنولوجيا من أجل تحسين شروط الحياة لكل البشر، وهو ما يتطلب تحريرهما من سيطرة كل من رأس المال والبيروقراطية اللتان تعوقان هذه الإمكانية.

ويمكن لنا أن نقول أن التوحيد الاقتصادي المطرد على مستوى العالم لا بد وأن يفرض تنظيمًا سياسيًا للمجتمع البشري لا بد وأن توجد قوى اجتماعية تناضل من أجل أقصى درجات مقرطته وعلمنته. ولما كانت المعرفة والمعلومات ستصبح مصدر السلطة في العصر القادم فإن صراعاً لا بد وأن ينشب بين محتكريها، ومن يسعون لإتاحتها للجميع.

وإذا كان التطور العالمي يفرض حرية انتقال رؤوس الأموال والسلع عبر العالم لما في ذلك من تلبية لمصالح الرأسمال العالمي فإن نضالاً من قبل قوى العمل لا بد وأن ينشب ليفرض حرية انتقال العمالة عبر العالم، ومن أجل أن يتساوى عائد العمل مع الإنتاجية عبر العالم.

وفي النهاية فإن معيار الانحياز لدى في الصراع الطبقي والاجتماعي والسياسي هو إلى أي مدى يمكن أن نحقق المزيد من الحرية والعدالة الاجتماعية والعقلانية والكفاءة الاقتصادية والسعادة لكل البشر.

ثبت المصادر والمراجع

- ١- أحمد صادق سعد- تاريخ العرب الاجتماعي- تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي- دار الحداثة - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ١٩٨١.
- ٢- أحمد العلمي: "مقدمات لتأسيس علم اجتماع إسلامي" مجلة الحوار الفصلية العدد الثاني ١٩٨٧.
- ٣- أحمد طاهر اليسار العربي وقضايا المستقبل - مركز البحوث العربية - مكتبة مدهولي - ١٩٩٨ - ط ١.
- ٤- أحمد شرف- اليسار العربي وقضايا المستقبل- ورقة عمل حول القاعدة الاجتماعية للحركة الاشتراكية في مصر.
- ٥- الكسي جيلوخوفتسيف- الثورة الثقافية عن قرب - مذكرات شاهد عيان - دار التقدم - موسكو - ١٩٨٥.
- ٦- د. إمام عبد الفتاح إمام- الطاغية- سلسلة عالم المعرفة- الكويت- مارس ١٩٩٤- العدد ١٨٣-.
- ٧- أمين أسكندر- اليسار العربي وقضايا المستقبل- الحركة التقدمية العربية.
- ٨- بدر نشأت- مدخل إلى اللغة العامية المصرية لغة الفكر والحياة- مجلة القاهرة - عدد يونيه.
- ٩- بوناماريوف وآخرين- موجز تاريخ الحزب الشيوعي السوفيتي - دار التقدم - موسكو - ١٩٧٠.
- ١٠- جمال عبد الناصر- شروق مبدأ الناصرية- دار البيان للطباعة والنشر.
- ١١- جورج المصري: "الحرب العراقية الإيرانية - رؤية قومية" - سلسلة اليقظة العربية - السنة الرابعة - العدد الرابع، مايو ١٩٨٨.

- ١٢- جون مولينو- ما هو التراث الماركسي الحقيقي- (غير مبين جهة النشر و لا تاريخه و لا المترجم)
- ١٣- د. جيهان رشتى- الأسس العلمية لنظريات الإعلام ط٢- القاهرة- دار الفكر العربى ١٩٨٧.
- ١٤- راشد الغنوشى "طريقنا إلى الحضارة". التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر بالقاهرة - ١٩٨١.
- ١٥- د. رفعت السعيد- منظمات اليسار المصرى- ١٩٥٠-١٩٥٧- ط١- الثقافة الجديدة.
- ١٦- ساطع الحصرى- الإقليمية جذورها وبذورها- دار العلم للملايين- بيروت- ط١- ١٩٦٣.
- ١٧- سناء المصرى - حكايات الفتح- دار سينا - القاهرة- ١٩٩٧- الطبعة الأولى.
- ١٨- سيد زهران- الناصرية- الأيديولوجية والمجتمع- مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر- ط١- أكتوبر ١٩٨٩.
- ١٩- سيد قطب، معالم على الطريق.
- ٢٠- سيد قطب؛ "فلنؤمن بأنفسنا" مقال بمجلة الفكر الجديد، ١٥ يناير ١٩٤٨.
- ٢١- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين.
- ٢٢- شريف يونس، سيد قطب، دار طيبة، ١٩٩٥.
- ٢٣- شهدى عطية الشافعى- تاريخ الحركة الوطنية المصرية ١٨٨٢- ١٩٥٦- دار شهدى- الطبعة الأولى
- ٢٤- صلاح أبو إسماعيل- الشهادة- شهادة الشيخ صلاح أبو إسماعيل قضية تنظيم الجهاد- دار الاعتصام.

٢٥- د. عادل بسيونى- تاريخ القانون المصرى- مكتبة نهضة الشرق- جامعة القاهرة .

٢٦- عادل حسين: "الإسلام دين حضارة - مشروع للمستقبل" دار بلدى، القاهرة.

٢٧- عادل حسين: "المرأة العربية - نظرة مستقبلية" - مجلة الحوار الفصلية .

٢٨- د. عبد الحميد الغزالى: "مقدمة فى الاقتصاديات الكلية - النقود والبنوك"، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٥.

٢٩- د. عبد العزيز الدورى- التكوين التاريخى للأمة العربية-دراسة فى الهوية والوعى-دار المستقبل العربى-مركز دراسات الوحدة العربية- القاهرة-١٩٨٥- ط ثانية.

٣٠- د. عبد العظيم رمضان- الصراع الاجتماعى والسياسى فى مصر- مكتبة مدبولى- ط ٢.

٣١- د. عبد العظيم رمضان- الصراع بين العرب و أوروبا من ظهور لإسلام إلى انتهاء الحروب الصليبية-دار المعارف-القاهرة.

٣٢- د. عبد الهادى النجار: "الإسلام والاقتصاد" سلسلة عالم المعرفة، العدد ٦٣، مارس ١٩٨٣.

٣٣- د. عمار بكداش- اليسار العربى وقضايا المستقبل-حول المفهومين الاشتراكى والبورجوازي للديموقراطية والتعددية.

٣٤- فهمى هويدى: "القرآن والسلطان.

٣٥- د. فؤاد مرسى- تطور الرأسمالية وكفاح الطبقات فى مصر-كتابات المصرى الجديد-المكتبة الاشتراكية(١).

٣٦- ماريوس كامل ديب- السياسة الحزبية فى مصر-الوفد وخصومه ١٩١٩-١٩٣٩- الطبعة العربية الأولى ١٩٨٧- مؤسسة الأبحاث العربية-بيروت لبنان-دار البيان للنشر والتوزيع-القاهرة مصر.

- ٣٧- د. محي الدين عبد الحليم - الرأي العام في الإسلام - مكتبة الخانجي - القاهرة - ط ١٩٨٢ .
- ٣٨- مكسيم رودنسون : "جاذبية الإسلام" ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير، ط ١، بيروت ١٩٨٢ .
- ٣٩- محمد السعيد إدريس، حزب الوفد والطبقة العاملة المصرية ١٩٢٤-١٩٥٢ - دار الثقافة الجديدة - ط ١ - ١٩٨٩ .
- ٤٠- محمد أبو زهرة، ابن تيمية، حياته وعصره، آراؤه وفقهه.
- ٤١- د. محمد جابر الأنصاري - تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي - ١٩٣٠ - ١٩٧٠ - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ٣٥ - نوفمبر ١٩٨٠ .
- ٤٢- د. محمد مورو: "طارق البشرى شاهد على سقوط العلمانية" دار الفتى المسلم.
- ٤٣- د. محمد محمود الأمام - اليسار العربي وقضايا المستقبل - التطورات في النظام الاقتصادي العالمي ومغزاه بالنسبة لفكر اليسار العربي.
- ٤٤- د. محمد عبد السلام - ترجمة د. ممدوح الموصلي، المسلمون والعلم، كتاب الغد، عدد ٣، دار الغد ١٩٨٦ .
- ٤٥- د. محمد عمارة: "تجديد الفكر الإسلامي" كتاب دار الهلال، ديسمبر ١٩٨١، العدد ٣٦٠ .
- ٤٦- ميشيل عفلق - من أجل البعث - دار الطليعة - بيروت - الطبعة الرابعة عشر - مايو ١٩٧٥ .
- ٤٧- د. ميلاد حنا - من ثقافة التلقين والنص إلى ثقافة الحوار والإبداع "مؤتمر مستقبل الثقافة العربية" ١١-١٤ مايو ١٩٩٧ .
- ٤٨- نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني - دار سيناء - ط ١ - القاهرة.
- ٤٩- يرفند إبراهيم وأخرون : "أيوان ١٩٠٠ - ١٩٨٠" مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، أيريك ١٩٨٠، بيروت.

وثائق

- مقالات ووثائق لجنة الدفاع عن الثقافة القومية - ١٩٧٩-١٩٩٤.

- أوراق مؤتمر مستقبل الثقافة العربية "١١-١٤ مايو ١٩٩٧".

المراجع

- الموسوعة الثقافية - دار الشعب - ١٩٧٠.

- موجز تاريخ الفلسفة - دار التقدم - موسكو.

دوريات

- مجلة صوت الأزهر (لسان حال الجماعة الإسلامية وغير مؤرخة)

- مجلة الحوار الفصلية - العدد الثاني.

- كتاب دورى اليقظة العربية - العدد الرابع.

- كتاب دورى قضايا فكرية - أعداد الأصولية الإسلامية.

- مجلة القاهرة العدد ١٦٣.

يثار اليوم على الساحة السياسية عموماً جدل حاد حول
التنوير، في ظل التهديد الذي تمثله الحركة
الإسلامية في منطقتنا لكل ما تم من تحديث
وعلمنة خلال المائتي عام الماضية، مبشرة بالمزيد
من التدهور والتخلف، مهددة وجود كل التيارات
الديمقراطية والعلمانية ذاتها وليس اليسار
فحسب.. ذلك لو شاءت لها الظروف أن تصل إلى
السلطة إلا أن الحقيقة التي يتحدث عنها
الكتاب، ويرصدها عبر البحث هي: أن التنوير
الحقيقي لا يجب أن يتم فقط في مواجهة الإسلام
السياسي فحسب بقدر ما يجب أن يتم أيضاً
، وعلى نفس المستوى من الأهمية في مواجهة
القوى السياسية الرئيسية في مجتمعنا "القوميين
بتنويراتهم المختلفة من أنصار الإقليمية مثل
"المصرية" إلى أنصار "العربية"، سواء أكانوا في
المعارضة أم في الحكم. والماركسيين اللينينيين
بفرقهم المختلفة "الستالينيين" والماويين
والثروتسكيين"، والليبراليين كما تجلوا في الواقع
، في الحكم أو في المعارضة، والإسلاميين
"معتدلين أو متطرفين"، وفي مواجهة الحركات
الاجتماعية والثقافية المختلفة ذلك إن شئنا
تحريراً حقيقياً للعقل الاجتماعي من قيوده
، وإحداث تنوير فعال اجتماعياً.